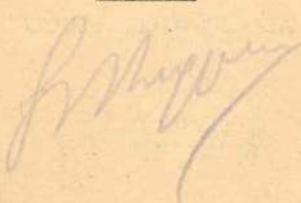
EMANUELE KANT

Il principio della moralità

a cura di

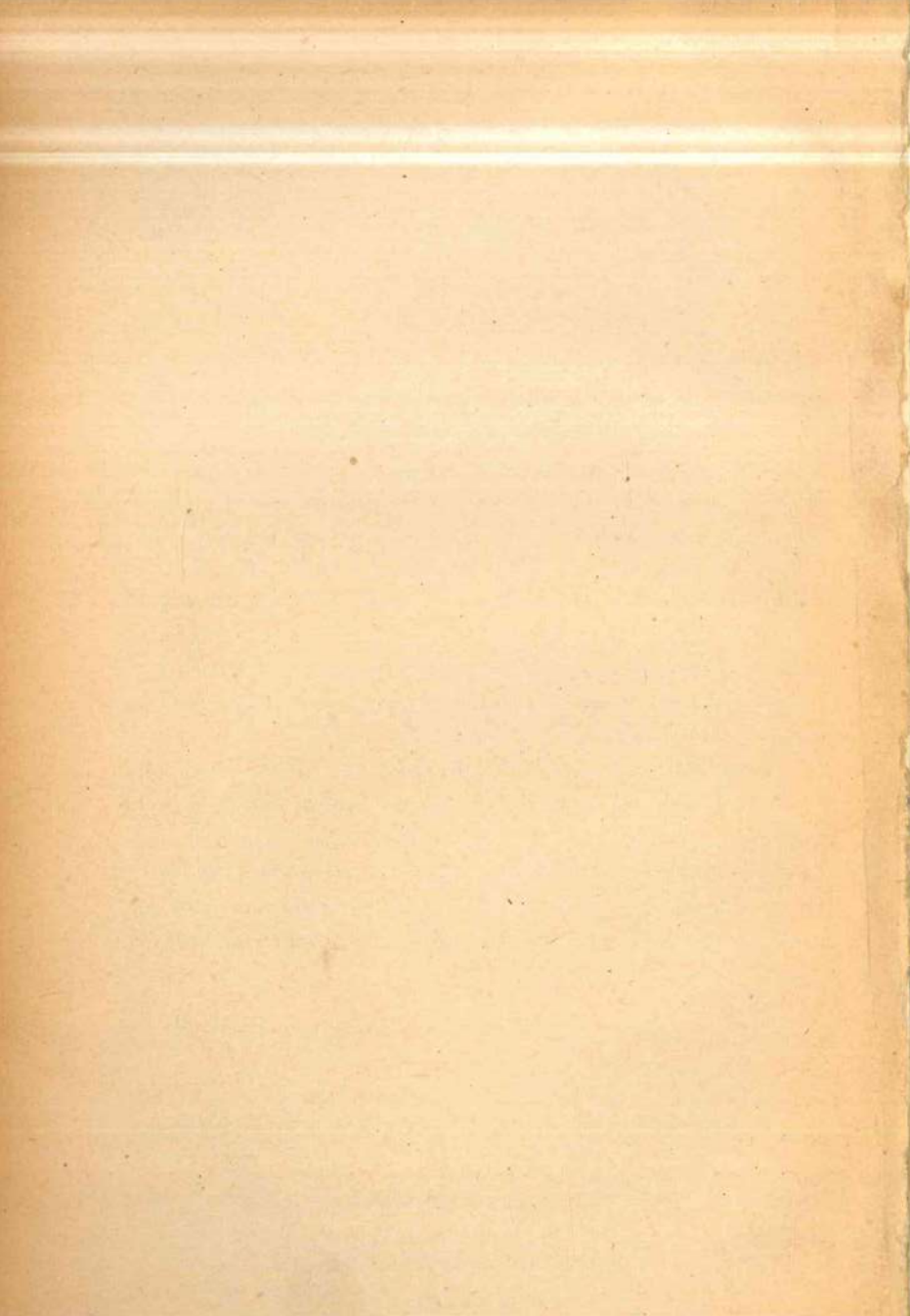
GUIDO DE RUGGIERO

AD USO DELLE SCUOLE

CASA EDITRICE G. PRINCIPATO - MESSINA

AVVERTENZA

Io mi sono prefisso, nel preparare questa breve antologia di scritti morali di Kant, di raggiungere la massima chiarezza, se non desiderabile, almeno possibile. Perciò ho attinto assai più largamente ai Fondamenti della metafisica dei costumi *che non alla* Critica della Ragion pratica, *perchè la prima di queste due opere offre il grande vantaggio di un'esposizione più piana ed elementare e nel tempo stesso di una connessione più serrata di problemi, mentre nella seconda predomina la preoccupazione sistematica e architettonica di modellare la ragion pratica sugli schemi della ragion pura: ciò che rende la trattazione assai spesso artificiosa e contorta.*

Ho voluto limitarmi all'esame di pochissime questioni, tra le più essenziali; ma per compenso di questa limitazione (necessaria, del resto, dato lo scopo scolastico dell'antologia) ho procurato di abbondare nelle illustrazioni, nelle note, e perfino nelle semplici parafrasi del testo, dove mi sembrava opportuno portare una maggiore chiarezza.

G. d. R.

INTRODUZIONE

Kant ha tracciato le linee direttive della sua dottrina della moralità in due opere principali: i *Fondamenti della Metafisica dei costumi* (pubblicati nel 1785) e la *Critica della Ragion pratica* (del 1788), alle quali hanno fatto seguito altri scritti d'interesse minore, se pure di maggior mole, dove i nuovi principii esposti nelle due opere precedenti sono sistematicamente sviluppati e applicati secondo le tradizioni della scuola.

La peculiare formulazione del problema morale nell'opera di Kant non si spiega se non si ha presente che l'interessamento speculativo del filosofo per le questioni di etica s'inizia dopo che egli ha già costruito, nella *Critica della Ragion pura* (del 1781), la sua dottrina della conoscenza e che i risultati di questo grande lavoro gli forniscono i dati, i presupposti intellettuali, da cui s'inizia la nuova costruzione.

Questa successione cronologica di opere implica infatti una connessione logica di problemi, di cui possiamo venir facilmente in chiaro, riflettendo che l'attività pratica dello spirito umano, su cui si fonda la moralità, ha uno stretto rapporto con l'attività teoretica, che ci offre quella conoscenza di noi e delle cose esterne, sulla quale s'innesta l'azione pratica. Che cosa mai potremmo noi fare, se non sapessimo che cosa fare? Con ciò non si vuol dire che l'azione sia prigioniera della conoscenza (l'esperienza più elemen-

tare ci dice infatti che non c'è bisogno di molta dottrina per essere un uomo dabbene, e che la moralità dell'uomo non cresce necessariamente con la sua scienza); ma si vuole affermare soltanto che la conoscenza offre almeno un minimo indispensabile, senza del quale l'azione riposerebbe sul vuoto.

Per conseguenza risulta che, in generale, il modo con cui si risolve il problema filosofico della conoscenza ha un'efficacia determinante sul modo con cui si pone il problema dell'attività pratica, cioè della volontà. Un filosofo per esempio, il quale creda di aver dimostrato che la conoscenza umana è tutta costituita di sensazioni variamente combinate insieme, e che anche le idee della ragione, come la causalità, la legge, la coscienza, l'anima umana, ecc. non sono che un mosaico di sensazioni, sarà spinto a dare anche all'attività pratica un fondamento sensibile, e a risolvere le idee universali della moralità, la legge morale, il dovere, ecc. negli elementi particolari e sensibili del piacere e dell'utile. Un filosofo, invece, che sia convinto del valore autonomo e irriducibile della ragione rispetto ai sensi, sarà spinto a ricercare un fondamento autonomo anche della moralità. Quindi noi abbiamo una prima presunzione che Kant, razionalista nella sua dottrina della conoscenza, dia un indirizzo razionalistico anche alla sua etica.

Ma il rapporto tra la dottrina della conoscenza e quella della moralità non è — almeno nella filosofia kantiana — così semplice e generico come può apparire da quel che si è detto. Il razionalismo della dottrina kantiana della conoscenza ha un carattere del tutto peculiare, per cui, mentre da una parte favorisce il razionalismo della dottrina pratica, da una

altra invece gli oppone un impedimento e un arresto. Gioverà pertanto formarsene una idea un po' più particolareggiata.

Per Kant, la fonte primaria della conoscenza è costituita dalla sensibilità. Coi sensi esterni (vista, udito, ecc.) noi entriamo in rapporto col mondo circostante, col senso interno veniamo in rapporto con noi stessi e percepiamo i nostri stati d'anima. Senza un contenuto (sensibile) che ci sia offerto dall'attività dei sensi, nessuna conoscenza è possibile; ma d'altra parte con questo solo contenuto neppure si ha ancora una conoscenza.

Occorre che esso sia organizzato, che cioè tra i singoli dati sensibili siano istituite delle connessioni, che i sensi stessi non ci offrono e che rappresentano il contributo di un'attività che si svolge al di sopra dei singoli sensi (p. e., il prima e il poi, il vicino e il lontano, l'essenziale e l'accidentale, le causa e l'effetto, ecc.). Tutti questi rapporti formano l'opera di un'attività dello spirito che prende il nome d'intelletto, la cui funzione è pertanto di organizzare il materiale sensibile e, di dare una *forma* a quel contenuto.

Si può dire allora che l'intelletto formi allo stesso titolo dei sensi (se pur con diversa funzione) una fonte autonoma di conoscenza? Secondo alcuni filosofi, che prendono il nome di empiristi, l'opera dell'intelletto non è così essenziale e autonoma, e quindi non si può dire che esso rappresenti una fonte vera e propria di conoscenza. Le così dette relazioni (o nessi) dell'intelletto sarebbero, secondo quei filosofi, riconducibili all'attività primaria dei sensi, cioè nascerebbero da combinazioni e associazioni di elementi sensibili; l'intelletto non sarebbe che una specie di senso più illanguidito e astratto.

Kant contesta energicamente la validità di questa tesi, mostrando che, se le connessioni intellettuali avessero una origine meramente sensibile ed empirica, non potrebbero avere un valore universale e necessario, ma solo quel valore particolare e contingente, che può conferire ad esse la sensibilità. Ma allora non sarebbe possibile nessuna scienza della natura, perchè ogni scienza muove dal presupposto di un ordine immutevole di natura, cioè di connessioni inderogabili dei fenomeni e della subordinazione loro a leggi universalmente valide. Certo, la storia della scienza ci offre esempi di continui mutamenti nel modo d'intendere le connessioni dei fenomeni in particolare e nella formulazione delle leggi; ma ciò non toglie l'universale valore del principio di causalità e di legalità dei fenomeni: può esser falsa l'attribuzione della qualità di effetto a B rispetto alla presunta causa A; ma questo errore non infirma l'ordinamento causale dei fenomeni, anzi indirettamente lo conferma, esigendone un'applicazione più adeguata. Che in natura nulla si crei o si distrugga, che nulla avvenga senza causa, che nulla sia arbitrario ed eslege, sono così poco dei risultati dell'esperienza, che anzi formano il presupposto su cui si fonda ogni nostra esperienza scientifica.

I nessi intellettuali che la scienza istituisce tra gli elementi sensibili hanno pertanto un'origine non sensibile: cioè a dire, l'intelletto sta a sè, come fonte autonoma di conoscenza, nel significato che esso fornisce a quest'ultima un elemento non riducibile al contributo della sensibilità. Se noi chiamiamo contenuto della conoscenza ciò ch'è dato dai sensi, possiamo chiamare forma (cioè un tessuto di relazioni mentali per cui quel contenuto si organizza) ciò ch'è o-

pera dell'intelletto; e la conoscenza può essere rappresentata come una sintesi di contenuto e di forma, in modo che l'uno non può stare senza l'altra: il contenuto sensibile senza la forma mentale sarebbe cieco, la forma senza il contenuto sarebbe vuota.

Dei due elementi della sintesi, il contenuto non è opera dell'attività del soggetto conoscente, ma, in un certo senso, una sua passività, perchè egli riceve per mezzo dei sensi le impressioni degli oggetti. D'altra parte, la forma ordinatrice, che il soggetto non riceve, ma dà alle cose, è opera della sua attività. Quindi, la conoscenza risulta in ultima istanza da un'intima cooperazione tra il mondo degli oggetti (la natura) e il mondo della soggettività (lo spirito). E la peculiarità della sintesi sta in ciò, che noi non possiamo sapere nulla di ciò che sono i singoli termini fuori del rapporto, cioè nulla di ciò ch'è la natura in sè e lo spirito in sè, indipendentemente dalla reciproca connessione. Come mai infatti potremmo saperlo, se sapere significa appunto istituire un rapporto tra noi e le cose? È vana la pretesa di voler intuire, per mezzo di un rapporto tra due termini, ciò che sono i singoli termini isolati; sarebbe un voler sorpassare la conoscenza con un atto di conoscenza.

L'inscindibilità di questo rapporto porta con sè conseguenze molto notevoli nel giudizio del valore e dei limiti della conoscenza. Innanzi tutto, noi non possiamo conoscere della natura se non ciò che viene in contatto con noi, e nel modo con cui vien modificato da questo contatto: quel che cioè impressiona i nostri sensi e si organizza secondo le forme dell'intelletto. In altri termini, non possiamo conoscere che i fenomeni naturali, mai le cose in sè stesse. E la

scienza che noi costruiamo con l'opera del nostro intelletto, servendoci del materiale sensibile, si compendia in un organico tessuto di leggi, che allacciano insieme tutti i fenomeni, in modo da formare quell'unico campo di esperienza, che noi chiamiamo natura.

Ma d'altra parte, noi non possiamo neppur conoscere noi stessi se non per quel che appariamo alla nostra sensibilità, cioè per quel che siamo natura. Ciò che possiamo essere in noi stessi non possiamo conoscere, perchè conoscere — ripetiamo ancora una volta — significa metterci in rapporto con le cose. Di noi abbiamo dunque notizia solo in quanto viviamo nel mondo della natura e siamo subordinati alla sue stesse leggi.

Tuttavia, c'è in noi un'attività superiore ai sensi e all'intelletto, che chiamiamo ragione, la quale ci dà delle idee, che sorpassano i fenomeni e che cercano di cogliere la realtà per quel ch'è in sè stessa. Così, la ragione ci dice che noi abbiamo un'anima individuale, la cui natura è molto più eccellente della comune natura sensibile ed ha pertanto un suo destino particolare; ci dice che quest'anima è libera nei suoi atti, cioè non è soggetta alle leggi della causalità meccanica che regge il mondo fisico, ci dice che la natura non sta per sè, ma ha un Creatore soprasensibile. Qual è il valore di queste idee della ragione? È chiaro che, se la conoscenza è un rapporto inscindibile tra il soggetto e l'oggetto, le idee della ragione, nella loro pretesa di cogliere i singoli termini fuori della reciproca connessione, non possono avere un valore di conoscenza. Tanto è vero che, non appena abbandoniamo il sicuro campo dell' esperienza dove

soltanto possiamo conquistare delle nozioni solide e certe, e ci lanciamo, con una pretesa scienza che prende il nome di metafisica, nella sfera delle idee, finiamo col perderci in un compito contradittorio e vano.

Ciò non vuol dire che l'uso della ragione ci debba essere precluso e che noi dobbiamo limitarci al solo uso dell'intelletto, connesso a quello dei sensi. Kant ci proscrive l'uso dommatico della ragione, cioè il compito di indagare con esso il mistero della realtà in sè; ma ci accorda — e comincia egli stesso ad avvalersene — un uso critico di essa. In effetti, chi mai ha potuto autorizzarlo a distinguere due parti della conoscenza, cioè i sensi e l'intelletto, a studiare i loro nessi, da cui risulta tutto il sistema scientifico della natura? Certo, il criterio della sua analisi non può essere offerto nè dai sensi, nè dall'intelletto, che formano la materia da analizzare; ma per l'appunto dalla ragione, il cui compito legittimo consiste dunque nella critica, cioè nel valutare la portata e i limiti delle nostre facoltà conoscitive e nel ricostruire il procedimento intellettuale da cui la scienza risulta.

Per conseguenza, il razionalismo kantiano ha questo di particolare, che si serve della ragione per togliere validità alla mere costruzioni astratte della ragione e per circoscrivere il campo del conoscibile nell'ambito della natura, intesa come un sistema di fenomeni sensibili, saldamente connessi tra loro da leggi intellettuali.

* * *

Questi risultati della dottrina della conoscenza sono gravemente pregiudizievoli per la moralità, la quale, in tanto è possibile, in quanto hanno un valore quelle delle idee, che la *Critica della ragion pura* ci

preclude. Se l'uomo infatti non è libero, quale valore morale può avere la sua azione? Essa non può essergli imputata come opera sua, quindi non è suscettibile di soddisfazione o di rimorso, di lode o di biasimo, di premi o di pene. Ma d'altra parte, secondo i risultati della dottrina della conoscenza, l'idea della libertà, in quanto pretende cogliere l'essenza dell'uomo in sè e di derogare al principio della causalità naturale, che domina il mondo dei fenomeni, non è una conoscenza valida.

Ancora: secondo i risultati della dottrina della conoscenza, tutti i fenomeni, e l'uomo stesso in quanto è fenomeno, cioè fa parte del sistema della natura, sono soggetti a leggi necessarie. Ma, se nell'ambito di questi leggi rientra senza dubbio il corpo umano, come organismo fisico, si può dire che rientra egualmente l'uomo come essere morale? Certo, anch'egli è soggetto a leggi, che si chiamano morali; ma queste hanno una propria necessità diversa delle leggi fisiche: esse presuppongono non la passività degli oggetti naturali, ma la libera attività del soggetto spirituale, e non le s'impongono fatalmente, ma come un *dovere* da compiere, il cui compimento però è lasciato in facoltà dell'agente. Quindi, mentre la forza delle leggi fisiche si manifesta con la loro assoluta inderogabilità, quella delle leggi morali si manifesta con ciò che il soggetto, pur potendovi derogare, liberamente le adempie.

Ora, come mai si giustificano queste deviazioni dei valori morali dalla linea tracciata dalla dottrina della conoscenza? Come è che l'uomo, in quanto essere morale, sorpassa i limiti che la ragione stessa ha assegnato alle sue facoltà conoscitive? Se l'uomo come

soggetto conoscente e l'uomo come soggetto morale fossero due esseri distinti, noi potremmo eliminare il conflitto tra le due opposte esigenze, dando all'una e all'altra due protagonisti distinti. Invece si tratta dello stesso uomo che assume due compiti antitetici; e per di più, della stessa ragione che, nel suo uso teoretico, proscrive quelle idee di cui però si avvale nel suo uso pratico.

Nasce così il problema : com'è possibile la moralità ? cioè, come si può giustificare quell'uso pratico della ragione ? E giustificarlo significa, non soltanto vedere come si organizza, per mezzo della ragione, il mondo della moralità, ma anche come si accorda col mondo della conoscenza, col quale sembre concepito in un insanabile conflitto.

Che esista in realtà questo problema, è indubitabile per il fatto stesso che noi non possiamo rinunziare nè all'uno nè all'altro dei termini del conflitto : da una parte, non possiamo sconfessare il lavoro della ragione teoretica, dall'altra non possiamo negare il dato di fatto certissimo, che c'è in noi la coscienza di una legge morale, a cui siamo soggetti per mezzo del *dovere,* e il cui adempimento implica la nostra libertà.

Ora, poichè non ci possiamo sottrarre al problema, negando l'una o l'altra delle due pretese della ragione da cui si genera il conflitto, si tratta di porlo bene a foco, nella speranza di poterlo avviare ad una soluzione. A tal uopo ci suggerisce un'opportuna analogia quella stessa dottrina della conoscenza che ha posto, con la sua antitesi, l'esigenza del nostro problema. Abbiamo visto che c'è un uso critico della ragione teoretica, in virtù del quale si reintegra il

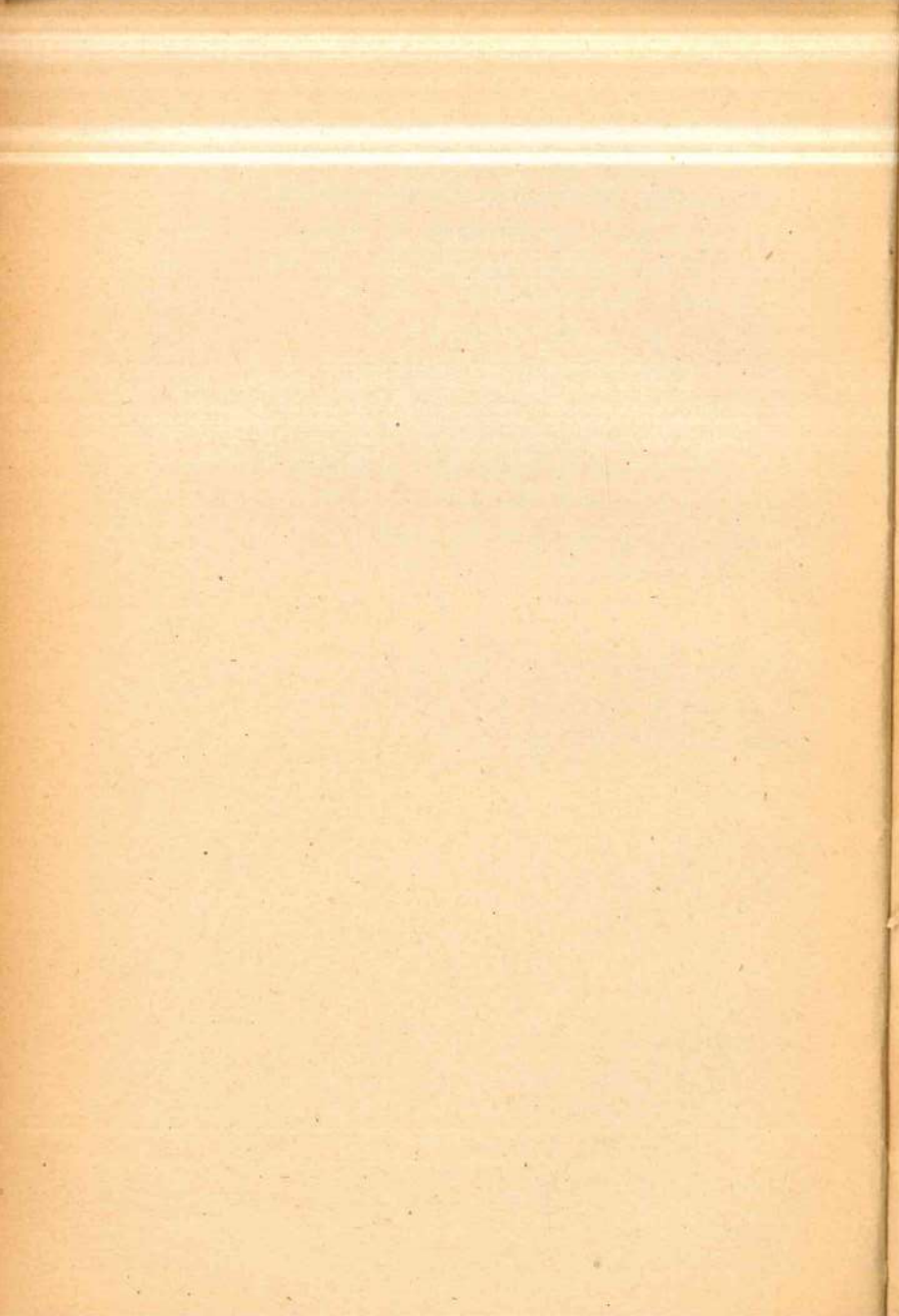
valore delle idee, che invece si annulla nell'uso dommatico. Ora, non c'è anche un simile uso critico della ragion pratica? Cioè, la volontà umana, ragionevole, non ha un suo modo peculiare di azione, per cui si giustificano, praticamente, quelle idee morali di cui non è possibile dare una dimostrazione logica? P. e., anche se non si può provare, con argomenti scientifici, che l'uomo sia libero, non c'è modo di provare praticamente questa libertà, prescindnedo da ogni formulazione speculativa della sua essenza?

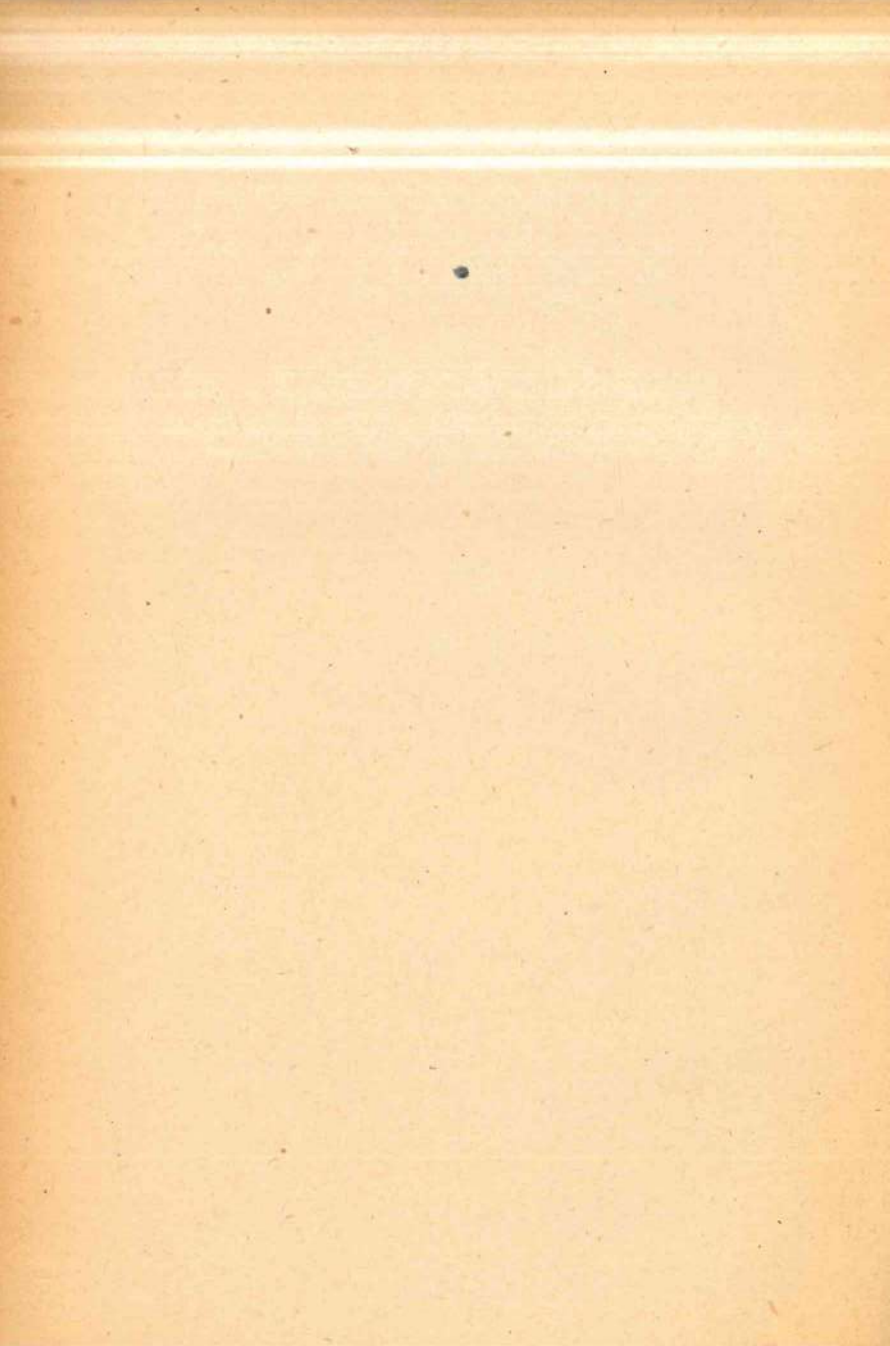
Il procedimento critico dell'etica kantiana, che si fonda su queste premesse, si distingue pertanto dal procedimento dommatico dei sistemi etici precedenti. Questi ultimi pretendevano definire speculativamente l'oggetto della moralità, cioè estendere l'uso dommatico della ragione teoretica anche alla pratica. Così essi formulavano dei concetti metafisici del bene e del male, della libertà e della necessità, ecc., a cui riallacciavano deduttivamente l'azione morale. Kant invece intende la funzione critica della ragione come una riflessione, un ritorno dello spirito sulla propria attività, per acquistare un'intima consapevolezza di essa. Egli muove da una constatazione di fatto: esiste cioè una legge morale, a cui ci sentiamo legati, e la coscienza di questa obbligazione è ciò che chiamiamo dovere. Come si giustifica questa legge morale? come siamo ad essa obbligati? e, poichè la legge implica la libertà, qual è il reciproco rapporto? in che modo si spiega l'uso pratico di una libertà, di cui non possiamo formarci un concetto razionale?

Come si vede, Kant non pretende estendere con la sua ricerca la sfera della moralità, come fanno i moralisti dommatici, ma giudicarla e valutarla. Egli non

accresce la somma dei beni morali che l'uomo deve conseguire con la sua azione, ma ci dà l'apprezzamento del comune patrimonio morale dell'umanità. In un certo senso, anch'egli accresce quei beni, ma intensivamente e non estensivamente, in quanto egli, con la sua critica, li intrinseca con lo spirito umano e rivela in essi un significato più intimo e profondo.

L'indagine che noi intraprendiamo sotto la guida di Kant muove dalla constatazione *di fatto* dell'esistenza della legge morale, per procedere alla quistione *di diritto*: com'è possibile l'obbligazione in base a questa legge, cioè il dovere. Nel corso dello sviluppo di questo procedimento, si giungerà a un punto in cui la realizzazione pratica del dovere postula la libertà dello spirito umano. Di qui, l'ulteriore compito di giustificare questa libertà, in rapporto alle conclusioni negative della dottrina della conoscenza.

Il nostro lavoro si ripartisce così naturalmente in due sezioni: I. La legge morale; II. La libertà.

SEZIONE I.

LA LEGGE MORALE

A) Idea della Legge morale.

1. — Ogni cosa in natura agisce secondo leggi. Ma solo un essere ragionevole ha il potere di agire secondo la rappresentazione delle leggi, cioè secondo principii, o, in altri termini, ha una volontà.

2. — E poichè per dedurre le azioni dalle leggi si richiede la ragione, la volontà non è altro che ragion pratica. Se la ragione determina immancabilmente la volontà, allora le azioni che ne derivano sono necessarie oggettivamente e soggettivamente: cioè, la volontà è una facoltà di scegliere soltanto quello che la ragione, indipendentemente da ogni inclina-

---

1. — Questa differenza tra gli oggetti naturali e gli esseri ragionevoli è fondamentale: su di essa riposa la principale distinzione tra le scienze fisiche e le scienze morali. Un corpo che, lasciato a sè stesso, cade al suolo, è soggetto alla legge di gravità; ma un uomo che è sottoposto a leggi giuridiche o morali si comporta ben diversamente dal grave: l'efficacia della legge infatti presuppone che egli abbia la rappresentazione o la coscienza della legge. Quindi, mentre il grave è del tutto passivo, l'uomo è attivo: il valore della legge si manifesta mediante il suo consenso e mediante la possibilità stessa che egli ha di trasgredirvi. Ciò vuol dire che l'azione umana implica una volontà, un principio attivo, che media l'attività della legge; invece gli oggetti naturali sono sottoposti alle leggi immediatamente, senza consapevolezza e senza volontà propria.

2. — Il principio posto nel n. preced. contiene già in sè la spiegazione di quel che sia la volontà. Essa è un potere di

zione, riconosce come praticamente necessario, cioè come buono. Ma se la ragione per sè sola non determina sufficientemente la volontà, questa allora è ancora soggetta a condizioni soggettive (a certi impulsi), che non sempre si accordano con le condizioni oggettive: in breve, se il volere non è in sè del tutto conforme alla ragione (come in realtà accade tra gli uomini), allora le azioni che oggettivamente son riconosciute come necessarie sono soggettivamente contingenti, e la determinazione di una tale volontà, conforme a leggi oggettive, è una coazione.

---

conformarsi consapevolmente alla legge, cioè di derivare dalle leggi le singole azioni. Se noi chiamiamo, con Kant, ragione teoretica il potere della mente di venire a conoscenza della legge, possiamo chiamare ragion pratica questo stesso potere in quanto si volge non più alla conoscenza ma all'attuazione della legge nelle singole azioni. Quindi la volontà è ragion pratica.

Ora, se l'uomo fosse tutto ragione, le azioni umane avrebbero una necessità oggettiva, perchè è proprio della ragione concepire, quindi tradurre in atto, principii di valore oggettivo, che non sono soggetti a variare da individuo a individuo; e la prescrizione *oggettiva* della legge razionale coinciderebbe col comportamento *soggettivo* dell'individuo. Ma l'uomo non è tutto ragione: in lui ci sono passioni, inclinazioni, impulsi soggettivi che divergono dalla legge razionale. Quindi all'oggettività della legge non corrisponde necessariamente la soggettività dell'agente, e l'azione che, dal punto di vista della pura ragione, sarebbe necessaria, diviene *contingente*, perchè le inclinazioni e le passioni soggettive possono distogliere l'uomo dal seguire il precetto razionale. Com'è che allora può ristabilirsi l'autorità della legge e della ragione? Mediante una coazione, una imposizione: la ragione comanda all'individuo di subordinare al dettato della legge i suoi impulsi soggettivi e perturbatori.

B) L'Imperativo.

3. — La rappresentazione di un principio oggettivo, in quanto è coattivo per la volontà, si chiama *comando* (della ragione), e la formula del comando si chiama imperativo.

4. — Tutti gl'imperativi si esprimono con un *dovere* e indicano così il rapporto di una legge oggettiva della ragione con una volontà che, secondo il suo carattere soggettivo, non è necessariamente subordinata ad essa. Gl'imperativi dicono che sarebbe bene fare o non fare una data cosa; ma lo dicono a una volontà che non sempre fa qualche cosa sol perchè le vien rappresentato che sarebbe bene farla.

5. — Praticamente *buono* è ciò che per mezzo delle rappresentazioni della ragione, e quindi non per cause soggettive, ma oggettive — tali che sono valide per

---

3. — La coazione, di cui si è parlato nel n. preced., come mezzo per colmare lo squilibrio tra la necessità oggettiva e razionale dell'azione e la contingenza soggettiva di essa, si esprime nella forma di un comando, cioè con un imperativo. E risulta di qui in modo peculiare la differenza con cui si manifesta l'azione delle leggi nel mondo dello spirito e in quello della natura, dove gli oggetti non sono sottoposti a imperativi, ma a una necessità fatale.

4. — Vale per il dovere, come espressione dell'imperativo, ciò che si diceva di quest'ultimo nel n. preced.: esso non ha senso per un oggetto naturale, che si uniforma per inderogabile necessità alle sue leggi, ma solo per una volontà che « secondo il suo carattere soggettivo » (cioè per l'interferenza degl'influssi inferiori e irrazionali), « non è necessariamente subordinata alla legge oggettiva della ragione » (cioè può derogare alle norme di essa).

5. — La nozione del « praticamente buono » e del « piacevole » rappresenta una formulazione nuova dello stesso

ogni essere ragionevole — determina la volontà. Esso si distingue dal *piacevole*, che solo per mezzo delle sensazioni, e quindi per cause meramente soggettive, valide solo per questo o quell'individuo, ma non come principio razionale valido per tutti, esercita un influsso sulla volontà.

6. — Ora, una volontà perfettamente buona sarebbe, sì, sottoposta alle leggi oggettive (del bene), ma non potrebbe essere immaginata perciò come costretta ad azioni conformi alle leggi, perchè a determinarla basterebbe, in virtù della sua struttura soggettiva, la sola rappresentazione del bene. Perciò, per la volontà divina e, in genere, per una volontà santa, non hanno valore gl'imperativi: il dovere qui è fuori posto, perchè la volontà è già di per sè stessa e necessariamente tutt'una con la legge.

7. — Pertanto gl'imperativi sono soltanto delle formule che esprimono il rapporto delle leggi oggettive della volontà in genere con l'imperfezione soggettiva della volontà di questo o di quell'essere ragionevole.

---

dissidio da noi già constatato tra la necessità oggettiva della ragione e la contingenza soggettiva degl'impulsi passionali. « Buono » è ciò che corrisponde alla legge razionale, e che quindi è valido per tutti; « piacevole » è ciò che soddisfa la soggettività (o, possiamo dire, la sensibilità, in opposizione con la ragione) dell'individuo. Questa formulazione nuova dell'antitesi ci consentirà, nel n. seg., di fare un'applicazione nuova dello stesso principio.

6-7. — Abbiamo visto nel n. 2 che, se l'uomo fosse tutto razione, le azioni umane avrebbero una necessità oggettiva e la legge non sarebbe imposta con la coazione di un imperativo. Ciò vuol dire, secondo la formulazione adottata nel n. 5,

C) Varie specie d'imperativi.

8. — Gl'imperativi sono *ipotetici* e *categorici*. Gli uni rappresentano la pratica necessità di una possibile azione come mezzo a qualcos'altro che si vuole (o ch'è possibile che si voglia) conseguire. L'imperativo categorico è quello che rappresenta un'azione come oggettivamente necessaria per se stessa, senza riferimento a un altro fine.

9. — Poichè ogni legge pratica rappresenta una possibile azione come buona, e perciò necessaria per un soggetto che si può determinare praticamente mediante la ragione, tutti gl'imperativi sono formule

---

che, se la volontà umana fosse perfettamente buona, essa farebbe il bene senza bisogno di esservi costretta. Così noi pensiamo che agisca la volontà divina e, a somiglianza di essa, ogni santa volontà. Ma la volontà umana non è del tutto buona, per l'interferenza già nota degl'impulsi soggettivi, sensibili: di qui la definizione dell'imperativo data nel n. 7.

8. — La distinzione dell'imperativo ipotetico e dell'imperativo categorico ha un'importanza capitale nel circoscrivere la sfera della moralità. Imperativo ipotetico è quello che subordina il suo comando alla condizione che si verifichi una data ipotesi. Esso si esprime così: se vuoi raggiungere un dato fine, fa la tal cosa. Quindi il comando non è valido per sè stesso, come un fine autonomo da conseguire, ma è semplice mezzo a un altro fine, e pertanto cade se noi rinunziamo al fine. Invece nell'imperativo categorico il comando non è subordinato a qualcos'altro, ma è fine a sè stesso. Esso dice « fa questo » e lega la volontà all'adempimento del compito, senza che essa abbia, come nel caso precedente, la possibilità di sfuggirvi, appunto perchè, essendo il fine implicito nel comando, è necessario.

9. — In questo n. si dà una formulazione nuova della distinzione posta, che richiama quella già data nel n. 5 in rap-

volte a determinare necessariamente l'azione secondo il principio di una volontà comunque buona. Se l'azione è buona soltanto come mezzo a un'altra cosa, l'imperativo è ipotetico; se invece vien rappresentata come buona in sè, e quindi come necessaria per una volontà in sè conforme alla ragione, l'imperativo è categorico.

10. — L'imperativo dice dunque quale azione per me possibile sarebbe buona, e rappresenta la regola pratica in riferimento a una volontà, che non è in grado di compiere senz'altro un'azione sol perchè buona, parte per il fatto che l'agente non sempre sa che essa sia buona, parte perchè potrebbe darsi che, anche conosciuta per tale, le sue massime fossero contrarie ai principii oggettivi di una ragione pratica.

11. — L'imperativo ipotetico dunque dice che l'a-

---

porto alla formula dell'imperativo in genere. Posto che l'imperativo, come espressione di una legge della ragione, prescrive un bene, la distinzione tra l'imperativo ipotetico e il categorico consiste in ciò che l'uno prescrive un bene come mezzo a un altro fine (cioè prescrive quel ch'è *buono a qualche cosa*), l'altro invece comanda ciò ch'è *bene* in sè, vale a dire ciò che ha in sè e non mutua da altri la ragione della sua bontà. Il passo del testo: « tutti gl'imperativi sono formule volte a determinare » ecc., ha una certa oscurità, non ostante che io l'abbia tradotto molto liberamente. Il senso è questo: la legge prescrive un bene che determina con necessità l'azione: dunque gl'imperativi in genere (gl'ipotetici e i categorici egualmente) sono formule che determinano l'azione in virtù del principio di un qualunque bene. Questa è la formula generale, che poi si specifica nei due casi particolari: se il bene è un semplice buono a qualcos'altro, allora l'imperativo è ipotetico; se è un bene in sè, categorico.

10-11. — La bipartizione degl'imperativi fatta nel n. prec. si sviluppa qui in una tripartizione, perchè gl'imperativi

zione è buona in rapporto a un fine possibile o a un fine reale. Nel primo caso esso è un principio praticamente problematico; nel secondo caso, assertorio. L'imperativo categorico, che spiega l'azione come necessaria oggettivamente per sè, senza riguardo a qualunque altro fine, vale come un principio praticamente apodittico.

D) Esempi.

12. — Tutte le scienze hanno una parte pratica che consta di problemi aventi per oggetto qualche possibile fine da conseguire, e d'imperativi che concerno-

---

ipotetici, che condizionano il comando a un fine da raggiungere, sono a loro volta suddivisi, a seconda che quel fine è semplicemente possibile (cioè può esserci o non esserci) o è reale, nel senso che esiste sempre di fatto, pur senza avere il carattere di una necessità razionale. Nei numeri seguenti, Kant spiega ampiamente queste due sottospecie d'imperativi ipotetici (problematici e assertori), che si distinguono dallo imperativo categorico, il quale soltanto esprime una vera necessità. Questa divisione degl'imperativi in problematici, assertori, apodittici, riproduce, nell'ordine dei rapporti pratici, la divisione dei giudizi teoretici, da Kant studiati nella *Critica della Ragion pura*. Perciò egli fa precedere le denominazioni usate dall'avverbio « praticamente ».

12. — Si considera qui la prima sottospecie d'imperativi ipotetici: gl'imperativi *problematici*. La formula si può enunciare così: se vuoi diventare un buon medico o un buon avvocato ecc., segui queste o quelle prescrizioni. L'imperativo è problematico perchè il fine può esserci e non esserci: non è detto che io voglia essere un buon avvocato o un buon medico, e l'imperativo vale sòlo nel caso che la condizione ci sia. Tutti gl'imperativi dell'*abilità*, cioè che concernono l'apprendimento di un'arte, di un'applicazione scientifica, ecc., hanno questo carattere.

no i modi di conseguirlo. Questi ultimi possono pertanto chiamarsi imperativi dell'*abilità*. Se il fine sia razionale e buono, non cade in quistione; si tratta solo di sapere che cosa bisogna fare per raggiungerlo. Le prescrizioni di cui si serve un medico per guarire un ammalato o un avvelenatore per ammazzarlo, hanno un egual valore sotto questo riguardo, che ciascuna di esse serve a raggiungere perfettamente il suo intento.

13. — Un fine che per tutti gli esseri ragionevoli si può presupporre come reale (cioè che non soltanto possono avere ma hanno per natura) è quello della *felicità*. Ora, l'imperativo ipotetico, che rappresenta la pratica necessità dell'azione, come mezzo per il raggiungimento della felicità, è assertorio. E l'abilità nella scelta dei mezzi per portare al massimo il proprio benessere, si può chiamare *prudenza*. Quindi l'imperativo che si riferisce alla scelta dei mezzi per la propria felicità, cioè la prescrizione della prudenza, è ancor sempre ipotetico: l'azione non vien comandata assolutamente, ma solo come mezzo a un altro fine.

---

13. — Qui si considera la 2ª specie d'imperativi ipotetici: gl'imperativi assertorii. Il fine non è più meramente problematico, ma si riscontra realmente in tutti: non c'è nessun uomo che non voglia la felicità. Quindi la formula: se vuoi essere felice, segui questa o quella prescrizione, ha un carattere alquanto diverso da quella dell'imperativo dell'abilità, perchè non c'è nessun uomo che, di fatto, possa rispondere: io non voglio la felicità. Tuttavia, anche con questo elemento assertorio, l'imperativo non cessa di essere ipotetico, perchè i mezzi prescritti da esso son sempre rivolti al conseguimento di un fine che è fuori di esso.

E) L'imperativo categorico.

14. — Finalmente c'è un imperativo che, senza porre a fondamento a una certa condotta un altro fine da raggiungere, ne fa un obbligo immediato. Tale imperativo è categorico. Esso concerne non la materia dell'azione e ciò che da essa deve seguire, ma la forma e il principio da cui la stessa materia segue, e l' essenzialmente buono di esso sta nell' *intenzione,* qualunque sia l'effetto. Questo si può chiamare l'imperativo della moralità.

---

14. — In questo numero sono enunciati i più essenziali caratteri dell'imperativo categorico, che saranno sviluppati in seguito. Ma, perchè l'idea di essi risulti già fin d'ora alquanto più chiara che non nella ellittica enunciazione kantiana, daremo qualche sommaria dilucidazione. L'imperativo ipotetico è *materiale*, perchè in esso il comando ha per oggetto una materia che è fuori di esso e che può essere determinata solo per mezzo dell'esperienza. L'imperativo categorico invece è *formale*, nel senso che non presuppone fuori di sè una materia su cui debba modellarsi, e la sua obbligatorietà scaturisce dalla legge stessa, cioè da una pura forma della ragione. Se noi riflettiamo che l'imperativo categorico è l'imperativo della moralità, possiamo farci una prima idea approssimativa dell'intimo significato di questo carattere *formale*. Noi sappiamo infatti che il valore morale di un'azione sta in ciò che essa non dipende da circostanze esteriori, da speranze di premio o comunque da condizioni di fatto che son fuori dell'agente o non del tutto in suo potere, ma vien compiuta in pura obbedienza della legge. L'antitesi formale-materiale equivale all'antitesi: razionale-sensibile. Mentre gl'imperativi ipotetici implicano un contenuto sensibile, anzi ne dipendono, l'imperativo categorico è una pura legge della ragione, che non solo non presuppone un contenuto sensibile, ma anzi soggioga e domina la sensibilità.

Inoltre, per il fatto stesso che l'imperativo morale (cate-

15. — La volontà, in queste tre specie di principii, si può anche facilmente distinguere secondo i diversi gradi dell'imposizione. E per rendere tali differenze sensibili, io credo che le si possa disporre molto acconciamente nel seguente ordine, chiamandole rispettivamente: a) *regole* dell'abilità, b) *consigli* della prudenza, c) *ordini* (o *leggi*) della moralità. Infatti, solo

---

gorico) ripudia ogni considerazione materiale, l'azione che vi si uniforma ha in sè stessa la misura della sua bontà: cioè è buona non per l'effetto esteriore che ne deriva, ma perchè esprime la purezza di cuore, il disinteresse, l'intenzione buona dell'agente. Di qui la grande importanza del concetto dell'*intenzione* nell'etica kantiana, che rappresenta la perfetta adeguazione della soggettività dell' agente alla legge oggettiva della moralità.

15. — Le tre specie d'imperativi implicano diversi gradi di coazione della volontà: la coazione è minima nell'imperativo problematico, perchè subordinata alla condizione che l'individuo voglia raggiungere un fine che è in suo arbitrio. Nel secondo caso, dell'imperativo assertorio, la volontà è già più legata, perchè non può sottrarsi alla finalità, che le è connaturata. Nondimeno, anche qui non si può parlare di una vera coazione, perchè, non avendo il fine il carattere di una necessità oggettiva, ma dipendendo dalla costituzione soggettiva dell'agente, anche i mezzi relativi (cioè le norme) dipendono dall'apprezzamento individuale. L'idea della felicità o del benessere non è identica per tutti gli uomini, ma ciascuno se la rappresenta a suo modo: pertanto i precetti della prudenza non valgono per tutti egualmente, ma il loro valore è subordinato all'idea che ciascuno si fa del fine da conseguire. Soltanto nell'imperativo categorico c'è un vero e proprio comando, appunto perchè la prescrizione che esso contiene non è subordinata a un fine diverso ed estraneo, ma è già fine a sè stessa. Qui dunque la coazione è massima, perchè l'agente non ha il diritto di sottrarvisi rinunziando al fine.

la legge porta con sè il concetto di una necessità incondizionata, e quindi oggettiva e universalmente valida; e i comandi son leggi a cui bisogna ubbidire, cioè che bisogna condurre a effetto anche contro inclinazione. Il consiglio contiene, sì una necessità, ma tale che può valere soltanto in una condizione soggettiva e contingente, che questo o quell'uomo consideri che questa o quella cosa conferisca alla sua felicità. Al contrario l'imperativo categorico non è limitato da nessuna condizione, e, in quanto è assolutamente necessario (almeno nel riguardo pratico), può veramente chiamarsi un comando. Si potrebbe anche dare agl'imperativi della prima specie il nome di *tecnici* (che appartengono all'arte), a quelli della seconda il nome di *prammatici* (che concernono il benessere), a quelli della terza il nome di *morali* (che appartengono cioè alla libera condotta in genere o ai costumi).

F) **Gl'imperativi ipotetici.**

16. — Ora sorge la domanda: come sono possibili tutti questi imperativi? E tale domanda non pretende sapere come possa essere pensato il compimento dell'azione che l'imperativo ordina, ma soltanto come possa essere pensata la costrizione che l'imperativo esige.

---

16. — Finora, Kant si è limitato alla *quistione di fatto*, classificando le varie specie d'imperativi. Qui invece egli pone la quistione più alta — in cui propriamente consiste la Critica della volontà: — e cioè *la questione di diritto*. Come sono possibili questi imperativi? Si tratta di sapere se e come si giustificano, in rapporto alla volontà umana, le diverse

17. — Come sia possibile un imperativo dell'abilità, non richiede una spiegazione particolare. Chi vuole il fine, vuole (in quanto la ragione ha un influsso decisivo sulle sue azioni) anche il mezzo immancabilmente necessario, che è in suo potere. Una tale proposizione è, per quel che riguarda la volizione, analitica: infatti, nella volizione di un oggetto come mio effetto, è già compresa la mia causalità, come causa efficiente, cioè l'uso dei mezzi; e l'imperativo trae il concetto delle azioni necessarie a questo fine già dal concetto di una volizione di questo fine.

---

imposizioni che i vari imperativi rispettivamente implicano. Esistono delle norme: ma come bisogna intendere la subordinazione della volontà ad esse? Il nuovo problema non consiste in una estensione del precedente, quasi che, dati gl'imperativi, si trattasse di compiere una classificazione delle azioni umane in rapporto ad essi. Si tratta invece di fare un cammino inverso, riconducendo le norme al loro foco, cioè alla volontà. (Per un più ampio chiarimento del problema della *Critica kantiana*, si veda l'Introduzione).

17. — La prima specie d'imperativi (le regole dell'abilità) non offre alla Critica nessuna difficoltà particolare, per il fatto stesso che manca qui una vera coazione. La volontà non esercita nessuna peculiare funzione, ma l'opera sua è compresa nell'ambito del fine da raggiungere. Per meglio esprimere questa idea, Kant si serve di una terminologia già usata nella *Critica della ragion pura*. Il giudizio teoretico può essere analitico o sintetico: nel primo il predicato non estende la sfera delle nozioni già contenute nel soggetto, e non fa che spiegare e chiarire ciò ch'è già implicito in essa; nel secondo invece il predicato aggiunge una nota nuova, che non vi era già originariamente contenuta; quindi esso è, a differenza dell'altro, acquisitivo di conoscenze. La stessa distinzione può valere per il giudizio pratico, esprimendo in

18. — Gl'imperativi della prudenza sarebbero, se fosse altrettanto facile dare un concetto ben determinato della felicità, del tutto simili a quelli dell'abilità, e quindi anch'essi analitici. Infatti, qui come là si potrebbe dire: chi vuole il fine vuole anche (per necessità razionale) i singoli mezzi adatti, che sono in suo potere. Soltanto, è una disavventura che il concetto della felicità sia tanto indeterminato che, sebbene ogni uomo desideri di raggiungerlo, non possa mai dire precisamente e coerentemente che cosa pro-

---

termini di azione quel che là si esprime in termini di conoscenza. L'imperativo ipotetico è analitico, perchè la regola da seguire è già implicitamente contenuta nel fine, cioè nella tecnica stessa dell'arte che si tratta di apprendere. Quindi la forma del comando non rappresenta nulla di nuovo rispetto all'intrinseca struttura del fine.

L'imperativo categorico invece è, come vedremo, sintetico, perchè in esso la determinazione della volontà non si riconduce a una condizione preventivamente posta, ma scaturisce dalla norma stessa: noi infatti sappiamo che in questo imperativo il fine non è fuori del mezzo (cioè della norma) ma è presente in essa. Qui dunque soltanto ha importanza sapere come la volontà si determini.

18. — Anche la seconda classe d'imperativi ipotetici (i così detti assertorii) rientrerebbe nella stessa categoria dei giudizi analitici; ma la differenza rispetto alla prima sta in ciò che, per quest'ultima, il fine (p. e. la tecnica dell'arte) ha una sua sfera empiricamente limitata o limitabile, in modo che i mezzi o le norme possono essere facilmente dedotti per via analitica. Nel secondo caso, invece, il fine consiste in un'idea indeterminatissima, qual'è quella della felicità o del benessere, sì che anche le norme relative sono soggette a una grande indeterminatezza. E giustamente Kant pone in rilievo la contradizione che è insita al concetto della felicità che, in quanto si pone come fine della vita, dovrebbe essere un

prio egli desideri o voglia. La ragione è che tutti gli elementi che appartengono al concetto della felicità sono empirici, cioè debbono essere attinti all'esperienza, mentre d'altra parte per l'idea della felicità si richiede una totalità assoluta, un massimo di benessere nel mio stato presente e in ogni stato futuro. Ora è impossibile che anche l'essere più avveduto e potente, ma sempre limitato, si possa fare un determinato concetto di ciò che, in questa sfera, propriamente egli vuole. Se egli vuole la ricchezza, a quante cure, invidie e insidie non dovrà sobbarcarsi ! Se vuole una lunga vita, chi gli garentisce che questa non sarebbe una lunga miseria ? In breve, egli non può determinare con piena sicurezza, in conformità di un principio, che cosa realmente lo farà felice, perchè gli occorrerebbe l'onniscienza. Dunque, non si può agire secondo principii determinati, per essere felice. ma solo secondo regole empiriche, p. e. la dieta, l'economia, la cortesia, la moderazione, ecc., di cui l'esperienza insegna che in genere promuovono al massimo il benessere.

19. — Donde segue che gl'imperativi della prudenza, a dir propriamente, non possono comandare,

---

tutto compiutamente determinato, e che tuttavia, avendo un contenuto empirico, non può essere mai compiuto, non potendo racchiudere tutti gli elementi che l'esperienza continuamente presenta e rinnova.

19. — È qui la spiegazione di quanto è stato soltanto enunciato nel n. 15, che cioè gl'imperativi di questa specie non sono in realtà dei veri imperativi, ma soltanto dei consigli della prudenza. E si ricava anche di qui una critica indiretta delle così dette etiche *eudemonistiche* (quelle che fanno consistere il fine della vita nella felicità), le quali si esauri-

cioè prospettare le azioni come oggettivamente necessarie da un punto di vista pratico; che son da considerare piuttosto come consigli (*consilia*) che come ordini (*praecepta*) della ragione, e che il compito di determinare sicuramente e universalmente quale azione possa promuovere la felicità di un essere ragionevole è del tutto insolubile; quindi nessun imperativo in rapporto ad esso è possibile.

20. — Mentre la massima dell'amor di sè (prudenza) consiglia soltanto, la legge della moralità comanda. Si vede bene la grande differenza che passa tra ciò che ci si consiglia e ciò che ci si comanda.

21. — Soddisfare al comando della moralità è sempre in potere di ognuno; alla prescrizione empiricamente condizionata della felicità solo raramente e neppure a chiunque, anche in rapporto a un singolo scopo. La ragione è che nel primo caso tutto dipen-

---

scono nella descrizione di un certo ideale della vita, ma non sono in grado di determinare sicuramente e universalmente in che modo le azioni umane possono uniformarsi ad esso.

20-22. — In questi numeri, Kant enuncia i punti principali dell'antitesi tra la 2.a, la 3.a specie d'imperativi. Essi si possono così raggruppare: 1) la prudenza consiglia, la legge morale comanda; 2) le condizioni della moralità sono in dominio di chiunque, sì che nessuno può sottrarsi alla legge morale; le condizioni della felicità sono in gran parte fuori dell'agente, quindi non è in suo potere il conseguimento del fine; 3) alla felicità ciascuno è spinto da un impulso naturale, quindi il comando è superfluo; esso è invece necessario nella moralità, dove si tratta di vincere gl'impulsi naturali in nome di una legge razionale; 4) chi fallisce allo scopo della felicità non è suscettibile di pena: egli è un disgraziato, non un colpevole; invece la trasgressione della legge morale è colpa, quindi suscettibile di punizione.

de unicamente dalla massima, che dev'essere schietta e pura; nel secondo invece entrano nel computo anche le forze o il potere fisico di realizzare un oggetto desiderato. Un comando, che ciascuno debba cercare di rendersi felice, sarebbe stolto; infatti non si comanda mai ciò che uno vuole già immancabilmente da sè. Gli si possono soltanto imporre, o meglio esporre, dei precetti, perchè egli non può tutto ciò che vuole. Ma comandare la moralità, nel nome del dovere, è perfettamente ragionevole: infatti al precetto di essa nessuno obbedisce volentieri, ed esso è in contrasto con le inclinazioni. E non c'è qui da insegnare i precetti sul modo di seguire questa legge, perchè ciò che l'uomo vuole in questo rispetto è in suo potere.

22. — E c'è ancora nell'idea della nostra ragion pratica qualcosa che accompagna la trasgressione di una legge morale, e cioè l'esser meritevole di punizione. Invece l'acquisto della felicità non si può collegare al concetto di una punizione come tale.

G) **Analisi dell'imperativo categorico.**

a) *Requisito oggettivo*: *l'universalità della forma.*

23. — Al contrario, come sia possibile l'imperativo della moralità è senza dubbio l'unica quistione che richieda una soluzione, perchè esso non è affatto ipotetico, e pertanto la necessità oggettivamente rap-

---

23. — Dopo di aver mostrato che gl'imperativi ipotetici non costituiscono un problema per la Critica, perchè in essi l'essenziale non sta nella volontà ma nel fine che vien presupposto, Kant spiega che solo nell'imperativo categorico c'è

presentata non può appoggiarsi a nessun presupposto, come negl'imperativi ipotetici.

24. — Solo non bisogna perdere di vista che non si tratta di risolvere empiricamente con esempi se v'è, dove che sia, un tale imperativo, ma di guardare che tutti gl'imperativi che sembrano categorici non siano degl'imperativi ipotetici dissimulati. P. e., se si dice: tu non devi nulla promettere con inganno, e vi si dà il senso che la necessità di questa astensione non è un mero consiglio per evitare un altro male (come se si dicesse: non promettere mendacemente per non perdere, se la cosa si fa palese, il tuo credito), ma che

---

un problema da risolvere. Esso infatti non subordina la volontà a un fine presupposto, ma esprime una norma che è nel tempo stesso mezzo e fine. Poichè dunque la volontà non ha un appoggio estraneo, è lecito chiedersi su che cosa si fondi l'imposizione.

24. — Il problema da risolvere non ha, com'è stato già spiegato nel n. 16, e come qui vien ribadito, un carattere empirico. Non si tratta cioè d'indagare quali azioni rientrano nella sfera dell'imperativo. Tale ricerca non sarebbe conclusiva, perchè, quand'anche definiamo correttamente l'imperativo categorico, come quello in cui il comando non ha la sua ragion d'essere fuori di sè, non possiamo poi sperimentalmente decidere se la volontà effettivamente vi si uniforma o non dissimuli piuttosto un'obbedienza condizionata da motivi estrinseci. P. e. l'imperativo dice: non mentire, considerando il mendacio come un male per sè stesso; ma quale esperienza ci può dire dov'è che questo imperativo è attuato? L'esperienza empirica coglie l'azione dall'esterno; essa ci può dire che Tizio non mentisce, ma non penetra nell'intimità dell'agente, dove soltanto risiede la moralità. Tizio potrebbe non mentire per paura di un eventuale danno che gli verrebbe dal mendacio; e in tal caso l'azione sarebbe sì, nella sua apparenza esteriore, conforme alla legge morale, ma sarebbe destituita di ogni intimo valore morale.

un'azione di tal genere dev'essere considerata per sè stessa come cattiva, allora l'imperativo del divieto è categorico. Ma non si può con nessun esempio dimostrare con sicurezza che la volontà qui vien determinata dalla legge senz'altri impulsi, se anche così pare: infatti è sempre possibile che nell'intimo abbiano avuto influsso sulla volontà la paura della vergogna e forse anche un'oscura preoccupazione di altri pericoli.

25. — Noi dunque dobbiamo ricercare la possibilità di un imperativo categorico del tutto *a priori*, perchè non abbiamo il vantaggio che la realtà di esso ci sia data dall'esperienza, e che quindi l' indagine della sua possibilità debba servire non già a fondarlo, ma solo a illustrarlo. Questo bisogna per ora considerare: che l'imperativo categorico soltanto vale come una legge pratica, mentre gli altri tutti possono

25. — Escluso così, che la nostra ricerca possa seguire una via sperimentale, ci è dato nel tempo stesso il tracciato della via da seguire. Poichè dall'esterno non si coglie la schietta normalità dell'azione, cioè la sua moralità, bisogna coglierla dall'interno, nell'intimità del volere. Il problema: com'è possibile l'imperativo categorico? si può allora esprimere così: come dalla stessa volontà razionale (o ragion pratica) scaturisce, senza bisogno di alcun estraneo sussidio, una norma avente in sè la ragione della sua obbligatorietà? Come si vede, qui non si tratta soltanto d'illustrare l'imperativo, come ci saremmo limitati a fare se avessimo seguito la via empirica, ma di fondarlo: in altri termini la spiegazione di esso ci è data in quanto lo costruiamo. Dal punto di vista dell'esperienza, l'imperativo sarebbe presupposto e pertanto non potremmo fare altro che descriverlo; dal punto di vista critico, si vuole spiegare quello che l'esperienza presuppone e che forma la condizione di ogni possibile esperienza: quindi l'indagine è a priori.

chiamarsi principii della volontà ma non leggi; poichè ciò che è necessario fare solo per il conseguimento di un qualunque scopo, in sè può essere considerato come contingente, e noi possiamo rinunziare alla prescrizione sempre che rinunziamo allo scopo. Al contrario l'incondizionato comando della moralità non lascia nessun arbitrio di seguire la via opposta, e perciò esso solo porta con sè quella necessità che noi attribuiamo alla legge.

26. — In secondo luogo, in questo imperativo categorico, o legge della moralità, il nocciolo della difficoltà (cioè il considerarne la possibilità) è anche assai grande. Esso è una proposizione pratica sintetica a priori; e poichè l'indagare la possibilità di proposizioni di tal genere offre tante difficoltà nella conoscenza teoretica, si può facilmente argomentare che non ne offra di meno nella conoscenza pratica.

---

26. — L'imperativo categorico è una proposizione (o un giudizio) pratica, sintetica, a priori. L'idea del giudizio pratico corrisponde, nella sfera dell'azione, a quella del giudizio teoretico nella sfera della conoscenza: si tratta, in sostanza, della stessa ragione nella distinzione delle sue due funzioni. E come il giudizio teoretico esprime la convenienza di un predicato logico a un soggetto (p. e. dice che l'idea di « grave » conviene al soggetto « corpo »), il giudizio pratico esprime la convenienza di un predicato pratico, cioè di una norma a un soggetto morale. Ma l'imperativo categorico non è un qualunque giudizio pratico, ma un giudizio sintetico e a priori: il suo carattere sintetico ci è già noto dalla sua antitesi col giudizio ipotetico che è analitico; e similmente ci è noto il suo carattere a priori, in quanto la sua norma non è ricavata dall'esperienza, ma forma il presupposto di ogni esperienza morale, e perciò risiede nella pura ragion pratica.
Il nostro problema può dunque essere formulato nella

27. — In questo compito, noi vogliamo prima indagare se per caso il solo concetto di un imperativo categorico ci fornisca anche la formula di esso, cioè la proposizione che possa essere soltanto un imperativo categorico.

28. — Se io penso un imperativo ipotetico in genere, non posso sapere in precedenza che cosa esso conterrà, fino a che non mi è data la condizione. Se invece penso un imperativo categorico, conosco subito che cosa esso contiene. Infatti, poichè l'imperativo, all'infuori della legge, contiene solo la necessità della massima, di esser conforme a questa legge, mentre la legge non contiene nessuna condizione che la limiti; allora non resta altro che l'universalità di una legge in genere, a cui la massima dell'azione dev'essere conforme: la quale conformità soltanto rappresenta l'imperativo come necessario.

29. — L'imperativo categorico è dunque unico e si esprime così: agisci solo secondo quella massima, che la tua volontà possa elevare a legge universale.

---

forma seguente, che ne compendia tutti gli elementi costitutivi: com'è possibile un giudizio pratico sintetico a priori? E questa formulazione richiama per analogia quella del problema fondamentale della dottrina della conoscenza (risolto da Kant nella *Critica della ragion pura*): come son possibili i giudizi (teoretici) sintetici a priori?

27-29. — Il quesito posto nel n. 27 si chiarisce con le dilucidazioni del n. seg. Si tratta, come sappiamo, di spiegare com'è possibile l'imperativo categorico. In questa indagine non abbiamo da attingere nessun contenuto all'esperienza: e pertanto, mentre nell'imperativo ipotetico non potevamo sapere in precedenza (a priori) che cosa contenesse, perchè il suo contenuto era empirico, nel caso nostro sappiamo già a priori quel che contiene. Si prenda infatti un qualunque im-

30. — Se ora da questo singolo imperativo è possibile dedurre tutti gl'imperativi del dovere, come dal loro principio, noi potremo(anche lasciando impregiudicata la quistione se ciò che si chiama dovere sia un concetto vuoto) almeno mostrare che cosa con esso pensiamo e che cosa questo concetto vuol dire.

---

perativo etico: non mentire, non rubare, ecc. In questi imperativi, tutto ciò che si riferisce al contenuto del mentire, del rubare, ecc., ci è offerto dall'esperienza, perciò non possiamo trovar qui il fondamento del comando. Bisogna spogliare l'imperativo di ogni suo contenuto, per giungere alla radice della sua obbligatorietà categorica. E tolto ciò che si riferisce al contenuto del mentire e del rubare, resta la pura idea di una legge universale, oggettiva, e di una *massima soggettiva*, cioè di un obbligo del soggetto di conformarsi alla legge. Ora, come Kant si chiedeva nel n. 27: in questo schema formale non c'è già un avviamento alla soluzione del nostro problema, cioè una prima formulazione dell'imperativo? Noi volevamo fondare un imperativo categorico, a priori, puro da ogni contenuto empirico; ebbene, l'abbiamo già fondato, in quanto siamo giunti all'idea di una legge universale e di un obbligo del soggetto di conformarsi ad essa. L'imperativo si esprime appunto così: agisci in modo che la tua *condotta* (cioè la massima della tua azione) possa elevarsi a legge universale. O, in altri termini, nell'agire, universalizza la massima della tua azione, fa soltanto quello che tu possa volere che sia fatto da tutti gli esseri razionali. (Si veggano nei num. 32 e segg. gli esempi molto chiari addotti da Kant). — Ci si spiega ora perchè l'imperativo categorico non possa essere che unico: la diversità degl'imperativi (non mentire, non rubare, ecc.) sta nel loro contenuto empirico, ma la forma, che è il fondamento comune a tutti, è identica e sta nella ragione umana, che concepisce, nel suo uso teoretico, una legge universale a cui tutti gli uomini sono soggetti, e, nel suo uso pratico, conforma l'azione a quella legge.

30. — Trovato il principio dell' imperativo categorico, si

31. — Poichè l'universalità della legge secondo cui si producono degli effetti costituisce ciò che nell'accezione più generale e formale si chiama *natura* (chiamando con questo nome l'essenza delle cose in quanto è determinata secondo leggi universali, io potrei esprimere la formula universale del dovere anche così: agisci come se la massima della tua azione dovesse, mediante il tuo volere, divenire una legge universale di natura.

---

tratta ora di svilupparlo, cioè di dedurre tutto ciò che in esso è implicito. Kant comincia ad accennare al dubbio (espresso nell'inciso chiuso tra parentesi) che il dovere che si ricava dalla formula sia un concetto troppo vuoto, non contenendo altro che l'obbligo di uniformarsi a una legge universale, e pertanto incapace di costituire una norma concreta di condotta morale. Ma egli soggiunge che vuol lasciare impregiudicata tale quistione, volendo prima dedurre tutto ciò che è implicito in quel concetto: soltanto dopo di questa indagine, si potrà vedere se esso sia o no sufficiente.

31. — Già in questo numero, Kant comincia a dare una formulazione più concreta dell'imperativo, senza per altro ricorrere a elementi empirici. Abbiamo visto che esso consta: *a*) di una legge oggettiva universale; *b*) di una massima soggettiva, di conformarsi alla legge. Ora, nella *Critica della ragion pura*, Kant ha già dato una formula sintetica di quella legalità universale che la ragione concepisce, chiamando *natura* il contesto dei fenomeni in quanto sono ordinati secondo leggi universali. Si può dunque, anche nell'uso pratico della ragione, impiegare il termine di legge di natura in luogo dell'altro più generico di legge; allora l'imperativo si esprime così: agisci in modo che la massima della tua azione possa elevarsi a legge di natura.

32. — Enumeriamo ora alcuni doveri secondo la loro partizione abituale di doveri verso noi stessi e verso altri uomini.

Prendiamo un uomo che, ridotto alla disperazione da una serie crescente di mali, sente noia della vita, ma è ancora tanto in possesso della sua ragione da potersi chiedere, se non sia contrario al dovere verso sè stesso togliersi la vita. Ora egli si chiede: se la massima della sua azione possa elevarsi a legge universale di natura.

La sua massima è: in nome dell'egoismo, io pongo come principio di abbreviarmi la vita se questa, prolungata fino al termine estremo, mi dà più mali che beni. Si tratta ora di vedere se questo principio dell'egoismo possa diventare una legge universale di natura. Ma perchè subito si vede che una natura la cui legge fosse di distruggere la vita stessa, in virtù di quel sentimento che ha per compito di promuovere la vita, contradirebbe a sè medesima e non potrebbe pertanto sussistere come natura, quella massima non può reggere come legge universale di natura, e per conseguenza è contraria al massimo principio (del dovere).

33. — Un altro si vede costretto dal bisogno a chiedere in prestito del danaro. Egli sa bene che non potrà restituirlo, ma sa pure che nessuno glie ne pre-

---

32-33. — Questi due esempi mostrano come si articola, nell'esperienza concreta dell'individuo, l'imperativo categorico, che finora conoscevamo soltanto nella sua forma schematica ed astratta. Il criterio dell'azione morale, cioè conforme a legge, consiste nell'universalizzare la massima della nostra azione: seguendo il mio egoismo, io concepirei il proposito di togliermi la vita, se questa mi apparisse infelice.

sterà, se non promette di restituirlo entro un certo termine. Egli ha voglia di fare una tale promessa; ma ha anche la forza di chiedersi: non è proibito e contrario al dovere far fronte in questo modo al bisogno? Posto che si decidesse, la massima della sua azione sarebbe: io credo di essere in bisogno, voglio chiedere del danaro in prestito e promettere di restituirlo, pur sapendo che ciò non sarà mai. Ma l'universalità di una legge secondo cui ognuno, quando creda di essere in bisogno, possa promettere ciò che gli viene in mente col proposito di non mantenere, renderebbe impossibile il promettere e il fine stesso che con ciò si può conseguire, perchè nessuno crederebbe più alle promesse.

34. — Si potrebbero moltiplicare gli esempi di siffatti doveri, la cui conseguenza si deduce chiaramente dall'unico principio già posto. Si deve poter volere che la massima della nostra azione divenga una legge universale: questo è il canone della valu-

---

Come si fa a giudicare della moralità o dell'immoralità di questo proposito? Universalizzando la massima della mia azione: se tutti gli uomini che si reputano infelici si togliessero la vita, quale sarebbe l'ordine universale del mondo? Sarebbe un tal ordine, che avrebbe per effetto di distruggere la ragione stessa della vita che pur vorrebbe conservare e promuovere. Ora è contradittoria l'idea di una legge che ha per funzione di venir meno alla sua essenziale funzione; quindi il suicidio, contraddicendo alla ragion d'essere dell'umanità, non può formare una massima dell'azione morale. Considerazioni analoghe valgono per l'altro esempio addotto da Kant della menzogna.

34. — La distinzione a cui Kant accenna in questo numero va intesa così: vi sono dei casi in cui la massima dell'azione, non soltanto non può essere *voluta*, ma non può

tazione morale di essa in generale. Alcune azioni sono così fatte che la loro massima non *può* essere pensata senza contradizione come legge universale di natura, e tanto meno si può volere che *debba* diventar tale. In altre poi non si coglie quella intima impossibilità, ma è egualmente impossibile *volere* che la loro massima venga elevata alla universalità di una legge di natura, perchè una tale volontà contradirebbe a sè medesima.

H) Analisi dell'imperativo categorico.

b) *Requisito soggettivo: l'universalità del fine.*

35. — Ecco ora una ulteriore quistione. E' legge necessaria per tutti gli esseri ragionevoli, di giudicar sempre le loro azioni secondo massime tali, che la volontà possa elevare a leggi universali? Se tal'è, essa deve esser collegata (del tutto a priori) col concetto della volontà di un essere razionale in genere.

---

neanche essere *pensata* come legge universale di natura. Tale è p. e. il caso del suicidio, dove la contradizione è già nella formulazione intellettuale di una legge che vien meno alla sua funzione. In altri casi, invece, si potrebbe astrattamente pensare, senza contradizione logica, una massima elevata a legge, p. e., il principio di utilità elevato a norma dei rapporti tra gli uomini, ma non possiamo volerla elevata a tale, perchè ripugna alla nostra volontà razionale.

35. — In questo numero e nei seguenti, Kant prosegue la sua opera di rendere più determinato e concreto l'imperativo categorico, per farne un centro vivo dell'esperienza morale. Finora egli ha illustrato, di esso, l'aspetto della norma, della legge, l'aspetto cioè che potremmo dire oggettivo. Ora passa a illustrare l'aspetto più soggettivo, della volontà in cui la norma s'incarna.

36. — La volontà è un potere di determinarsi da sè all'azione, conforme alla rappresentazione di certe leggi. E un tale potere si può trovare soltanto in un essere ragionevole. Ora, ciò che serve al volere di fondamento della sua autodeterminazione, è il *fine*; e questo, se è dato solo mediante la pura ragione, deve valere per tutti gli esseri ragionevoli egualmente. Ciò che invece contiene il fondamento della mera possibilità dell'azione, il cui risultato è il fine, si chiama *mezzo*.

37. — Ora, posto che vi sia qualcosa la cui esistenza abbia in sè stessa un assoluto valore, e che, come fine in sè, possa essere un fondamento di leggi determinate; in essa, e in essa soltanto, sarebbe il fondamento della possibilità di un imperativo categorico, cioè di una legge pratica.

38. — Ora io dico: l'uomo e in genere ogni essere

---

36. — La definizione qui data della volontà richiama alla mente la distinzione posta nei num. 1 e 2. Mentre gli oggetti fisici sono immediatamente determinati dalle leggi, il soggetto razionale è determinato mediatamente, cioè per mezzo della volontà. L'efficacia della legge presuppone, come sappiamo, che la volontà abbia la rappresentazione o coscienza della legge; il che vuol dire, in ultima istanza, che la volontà non è meccanicamente e passivamente determinata, ma si determina attivamente da sè, in conformità della rappresentazione della legge. Ciò posto, mentre nel riguardo oggettivo noi distinguevamo una legge e una massima di conformarsi alla legge, nel riguardo soggettivo della volontà distinguiamo un fine e un mezzo: fine è quello in virtù del quale la volontà si determina; mezzo è ciò che serve alla volontà per tradurre in atto la sua determinazione.

37-38. — Non si perda di vista che la possibilità di un imperativo categorico (com'è stato già detto precedentemente),

ragionevole esiste come fine in sè stesso e non solo come mezzo per un uso arbitrario di questa o quella volontà, e deve, in tutte le sue azioni, rivolte tanto verso sè stesso quanto verso altri esseri ragionevoli, essere sempre considerato come fine.

39. — Tutti gli oggetti delle inclinazioni hanno un valore. Ma le inclinazioni stesse, come fonti dei bisogni, sono tanto lungi dall'avere un valore assoluto, che anzi il desiderio universale di ogni essere ragionevole deve essere di liberarsene. Per conseguenza, il valore di tutti gli oggetti che si possono conseguire mediante la nostra azione, è per ogni riguardo limitato.

40. — Gli esseri la cui esistenza non riposa sulla nostra volontà, ma sulla natura, hanno pertanto, se

---

esaminata in termini di mezzo e fine, riposa sulla possibilità che il fine dell'azione non sia fuori della volontà stessa. Ora l'uomo, come essere razionale, è fine a sè e non soltanto mezzo a un altro fine; quindi egli ha il diritto di essere considerato come fine: ciò che, espresso nei termini dell'imperativo, implica il dovere di trattare gli uomini come fini a sè stessi, e mai come mezzi o strumenti.

39. — Le considerazioni svolte in questo numero valgono a segnalare la netta differenza tra ciò ch'è semplice mezzo e ciò ch'è fine a sè: gli oggetti delle inclinazioni (ricchezze, onori ecc.) hanno un'importanza strumentale e limitata, sia perchè il loro valore dipende dalle inclinazioni e cessa col mutar di queste, sia perchè le inclinazioni stesse non hanno nulla di assoluto e necessario. Ora quegli oggetti, appunto perchè non hanno un valore intrinseco, possono servire di semplici mezzi.

40. — Kant qui generalizza il caso esposto nel n. precedente: non solo gli oggetti delle inclinazioni (che riposano sulla nostra volontà), ma in generale tutti gli esseri (che esistono in natura), se son privi di ragione, hanno anch'essi un valore relativo e perciò non sono dei fini in sè. Noi diciamo

sono esseri privi di ragione, soltanto un valore relativo come mezzi, e si chiamano *cose,* mentre al contrario gli esseri ragionevoli sono chiamati *persone,* perchè la loro natura li designa già come fini in sè, cioè come tali che non possono servir da mezzi.

41. — Ora, se ci dev'essere un sommo principio pratico e, in riferimento alla volontà umana, un imperativo categorico, questo deve poter formare, dalla rappresentazione di ciò che necessariamente è fine per ognuno, perchè è un fine in sè, un principio oggettivo della volontà, e quindi servire di legge pratica universale. Il fondamento di questo principio è che la natura ragionevole esiste come fine in sè stessa. L'imperativo pratico si esprime per conseguenza così: agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona quanto nella persona di ogni altro uomo, sempre come fine e mai come semplice mezzo.

---

che sono *cose* in contrapposto con ciò ch'è *persona,* o che in altri termini, essendo dotato di ragione, ha un valore in sè. Un animale irragionevole, una pianta, sono da noi considerati come cose, quindi come mezzi di cui possiamo fruire o giovarci, non come fini dell'attività stessa.

41. — Per rendersi conto del significato profondo della nuova formulazione dell'imperativo categorico, si tenga presente che non l'uomo come individuo che si contrappone ad altri individui, ma l'uomo come espressione singolare dell'idea universale della ragione, è un fine in sè. Il vero fine è dunque l'umanità, come valore presente in ogni uomo. Nel mio simile io debbo dunque vedere un'incarnazione autonoma di un valore universale, che appunto perciò è sottratta a ogni mio arbitrio. Io non posso (e non posso perchè non debbo) degradare il mio simile a strumento del mio piacere o del mio utile, perchè così facendo degrado quella umanità che è la ragion d'essere comune al mio simile e a me. Abbassando

42. — Su questo principio si fondano parecchie espressioni che indicano il valore degli oggetti da un punto di vista etico. La legge morale è *santa* (inviolabile). L'uomo è, sì, ben poco santo, ma l'*umanità* nella sua persona deve essere santa per lui. In tutta la creazione, tutto ciò che si vuole e su cui si ha qualche potere, può essere usato come mezzo; solo l'uomo, e con lui ogni creatura ragionevole, è fine a sè stesso.

---

lui, abbasso anche me stesso. Ma non basta. La mia persona e la persona altrui sono comprese a egual titolo nell'idea dell'umanità, e quindi vale per l' una ciò ch'è stato detto per l'altra. Anche della mia persona io non posso servirmi come di un semplice mezzo: io non ho il diritto di mutilarla o di degradarla, come se fosse cosa mia, lasciata del tutto al mio libito: nella mia persona c'è infatti un valore che sorpassa il mio individuo e che quindi deve essere al di sopra del mio arbitrio: c'è la stessa umanità che io rispetto negli altri. Si dà qui dunque una solidarietà umana, che istituisce un'attiva reciprocità di doveri tra me e gli altri: il dovere verso me stesso è un aspetto del mio dovere verso gli altri e viceversa. Ed è qui ancora la radice comune e profonda della distinzione empirica, di cui Kant si serve, tra i doveri verso sè stessi e i doveri verso gli altri.

La nuova formulazione dell' imperativo, come si vede, è incomparabilmente più piena e concreta della precedente: questa, in quanto si riferiva al lato più formale della legge, appariva come indeterminata e astratta; la nuova formulazione invece, che concerne l'aspetto più sostanziale della volontà, è più ricca di contenuto spirituale. Essa è tuttavia, dal punto di vista della Critica, formale non meno della precedente: l'idea dell'umanità, come valore universale, non ha un carattere empirico, ma è un'idea a priori, cioè forma il presupposto razionale di ogni esperienza etica.

42. — L'uomo, come individuo, è cosa profana, ma l'umanità che è in lui è santa. E poichè l'umanità, come fine dell'essere umano, è anche legge che regge i suoi rapporti

E cioè egli è il soggetto della legge morale, la quale è santa, in virtù dell'autonomia della sua libertà. E appunto per questa, ogni volizione, anche quella che ha per oggetto la persona stessa di colui che vuole, è soggetta alla condizione dell'accordo con l'autonomia dell'essere ragionevole. Questi cioè non deve essere sottoposto a uno scopo che non sia raggiungibile secondo una legge avente la sua fonte nella volontà dello stesso soggetto passivo: dunque dev'essere adoperato mai soltanto come mezzo, ma sempre nel tempo stesso come fine.

43. — Per restare agli esempi precedenti: a) in rapporto ai doveri verso sè stesso, colui che medita il suicidio si chiederà se la sua azione possa coesistere con l'idea dell'umanità come fine in sè. Se, per sottrarsi a uno stato penoso, si uccide, egli si serve della sua persona solo come di un mezzo per conservare uno stato tollerabile fino alla fine della vita. Ma l'uomo

---

con gli altri uomini, si deduce che santa è la legge morale e santo, in ultima istanza, è l'uomo stesso come soggetto della legge morale. Qui è adombrata l'unità sintetica dei due aspetti, finora considerati separatamente, della *norma* e del *fine*. Ma, poichè tale sintesi sarà da Kant spiegata in seguito (n. 45 e segg.), ci asteniamo dal dare fin d'ora un chiarimento più particolareggiato. — Il *soggetto passivo* di cui si parla nel testo è colui verso il quale è indirizzata l'azione del *soggetto attivo*: dunque io (soggetto attivo o individuo agente) non debbo sottoporlo a un mio scopo, che non possa essere nel tempo stesso il suo scopo.

43-44. — Kant qui riprende in esame i due esempi già dati nei num. 32 e 33, applicando ad essi la nuova formulazione dell'imperativo categorico. Come si vede chiaramente dal testo, la spiegazione assume una concretezza e un rilievo assai maggiori.

non è una cosa, che possa essere usata come un semplice mezzo, ma deve, in tutte le sue azioni, essere considerato sempre come un fine a sè stesso. Dunque io non posso disporre dell'uomo nella mia persona, per mutilarlo, rovinarlo e ucciderlo.

44. — b) In secondo luogo, per ciò che concerne il dovere verso altri, colui che pensa di fare ad altri una promessa menzognera, si accorgerà che egli vuol servirsi di un altro uomo solo come mezzo, senza che questo contenga il fine di sè. Infatti colui del quale io voglio, mediante una tale promessa, servirmi ai miei intenti, non può esser d'accordo nel mio modo di agire verso di lui, e cioè essere in pari tempo il fine di questa azione.

I) Analisi dell'imperativo categorico.

c) *Unità di norma e fine.*

45. — Questo principio dell'umanità e di ogni natura ragionevole in genere, come fine in sè stessa (che

---

45. — L'idea dell'umanità come fine autonomo non è attinta all'esperienza: *a*) perchè quest'ultima non ci può dare che delle generalizzazioni e non dei valori universali. Ora l'umanità non è una somma d'individui umani che, come somma, presuppone le unità da cui risulta; essa è invece un valore universale, a priori, che forma il presupposto comune per cui tutti gli uomini sono veramente uomini. Come potrebbe ricavarsi dall'esperienza ciò che forma il presupposto in virtù del quale l'esperienza stessa si costituisce? *b*) In secondo luogo, se l'idea dell'umanità fosse meramente empirica, poichè un dato sperimentale non può contenere una vera necessità, essa avrebbe il carattere di una finalità meramente contingente e non necessaria e oggettiva. Riunendo *a*) e *b*), noi dunque possiamo dire: ciò che ci è dato dall'e-

è la massima condizione limitatrice della libertà delle azioni di ogni uomo in genere) non è attinto dall'esperienza, in primo luogo per la sua universalità, che si estende a tutti gli esseri ragionevoli in genere, dove non può arrivare nessuna esperienza; in secondo luogo, perchè ivi l'umanità non vien rappresentata come fine (soggettivo) dell'uomo, cioè come oggetto di cui l'uomo si crei un fine contingente, ma come fine oggettivo che, quali che siano i fini che noi ci creiamo, deve costituire, come legge, la massima condizione limitatrice di tutti i fini oggettivi, e pertanto deve scaturire dalla pura ragione.

---

sperienza è particolare e contingente; solo l'a priori è universale e necessario. Dobbiamo però guardarci dal cadere in un equivoco circa l'uso dei termini *soggettivo* e *oggettivo*: qui Kant parla dell'umanità come di un fine *oggettivo*; nel num. seguente invece, parlando del fondamento della legislazione pratica, egli dice che questo sta, *soggettivamente*, nel fine. È chiaro che i due termini non sono usati univocamente, nel qual caso vi sarebbe contradizione. Ma quando Kant parla di fine *oggettivo*, egli vuol soltanto segnalare l'antitesi tra un fine universale e necessario e un fine particolare e contingente che possa essere concepito da un individuo. Ciò tuttavia non esclude che quel fine possa essere soggettivo in un senso più profondo, com'è soggettiva la ragione che, pur essendo attività del soggetto, costituisce il fondamento di ogni oggettività. E l'idea dell'umanità, come idea a priori, appartiene appunto alla ragione ed è, com'essa, soggettiva nella sua fonte, ma oggettiva nel suo valore. In questo secondo senso è usata l'espressione *soggettivamente* nel n. seg.

46. — In altri termini, il fondamento di ogni legislazione pratica sta *oggettivamente* nella regola e nella forma dell'universalità, che ne fa una legge (secondo il 1.o principio), e *soggettivamente* nel fine. Ma il soggetto di tutti i fini è ogni essere ragionevole, come fine in sè stesso (secondo il 2° principio); di qui segue dunque il terzo principio pratico della volontà, come somma condizione dell'accordo di essa con la ragion pratica universale; l'idea della volontà di ogni essere ragionevole come di una volontà legislatrice universale.

47. — Secondo questo principio sono da respingere tutte quelle massime che non possono coesistere con

---

46-47. — Qui Kant unifica in una sola formula i due aspetti dell'imperativo che ha partitamente considerati: quello della norma e quello del fine. Il primo imperativo dice: fa quell'azione che abbia per massima una legge universale. Il secondo dice: fa che la tua azione abbia per fine l'umanità, cioè te stesso nella tua essenza più profonda. Ora la 2ª formulazione ci dà il soggetto di quella legislazione universale di cui parla la 1.a: esso è l'uomo, come espressione individuale di un valore universalmente umano. Di qui la terza formulazione (troppo ellittica nel testo), che sintetizza l'elemento oggettivo della norma con l'elemento soggettivo del fine: fa di te stesso, come essere ragionevole, il principio e il fine di una legislazione universale. La differenza tra la 1.a e la 3.a formulazione sta in ciò, che in quella l'azione della volontà si considera come fondata sulla legge; qui essa risulta in pari tempo come fondatrice della legge. In altri termini, la volontà morale non obbedisce a una legge qualunque, ma obbedisce alla legge della razionalità, che è la *sua* legge, che cioè ha in essa la fonte e il fine. Con un termine più familiare, si può esprimere questo concetto dicendo che la volontà morale è autonoma, cioè si fa legge a sè stessa.

l'universale legislazione propria della volontà. La volontà dunque non è soltanto sottoposta alla legge, ma vi è sottoposta in modo che dev'essere considerata anche come fondatrice della legge e per questo appunto sottoposta ad essa (di cui può considerare come la fonte).

48. — Da ciò che precede si può facilmente render conto come accade che, sebbene noi, sotto il concetto del dovere, pensiamo una sottomissione alla legge, ci rappresentiamo tuttavia, nello stesso tempo, una elevazione e una dignità in quella stessa persona che compie i suoi doveri. In effetti, non c'è nessuna elevatezza in essa, in quanto è soggetta alla legge morale; ce n'è invece, in quanto essa è, in riferimento alla legge, legislatrice e appunto perciò subordinata.

L) L'azione morale e il suo valore.

49. — L'azione morale compiuta per il dovere ha il suo valore morale non già nello scopo che per mezzo di essa dev'essere raggiunto, ma nella massima

---

48. — La nostra dignità di esseri morali sta in ciò che noi non siamo soltanto soggetti alla legge (l'idea della soggezione pura e semplice potrebbe anzi portare con sè un sentimento di dipendenza, di depressione, non di elevazione), ma in ciò che siamo soggetti a tale legge che si fonda su noi stessi. Nella spontaneità del nostro atteggiamento è il valore dell'azione conforme al dovere: obbedendo, noi comandiamo la nostra obbedienza: ciò che riscatta e nobilita il nostro servire.

49. — In questo paragrafo (L) sono esposte alcune conseguenze particolari dei principii già formulati. Noi chiamiamo morale l'azione che si conforma al dovere. Il valore di

secondo cui è compiuta; dunque non dipende dalla realtà dell'oggetto dell'azione, ma solo dal principio della volontà, secondo cui l'azione, senza riguardo a qualunque oggetto desiderato, è avvenuta. Che gli scopi che noi possiamo proporci nelle azioni e gli effetti loro, come fini e impulsi del volere non possano conferire all' azione nessun valore incondizionato e morale, risulta chiaro da quel che si è detto. Dove può allora risiedere questo valore se non nella volontà? Nel rappresentarsi la legge in sè stessa — ciò che non ha luogo se non in un essere ragionevole — e nel fare di questa rappresentazione, e non già dell'effetto atteso, il principio determinante della volontà, sta il bene supremo, che noi qualifichiamo come morale.

50. — Il dovere è la necessità di agire solo per *rispetto* alla legge. Per l'oggetto, come effetto dell'azione che mi propongo, io posso avere propensione, ma non mai rispetto, perchè esso è semplicemente un ef-

---

tale azione consiste dunque nell'esser fatta unicamente per il dovere (donde si potrebbe ricavare la formula del *dovere per il dovere*), senz'altra considerazione, nè dell'effetto, della conseguenza pratica che ne deriva (n. 49), nè di alcun impulso o movente o interesse che ci spinga ad agire (n. 50 e segg.). Il dovere insomma è il centro dell'azione; e viene esclusa ogni considerazione che ci porti fuori di quel centro, verso i risultati o verso i moventi.

50. — Abbiamo visto che Kant nega ogni valore morale all'azione che, anche esteriormente conforme al dovere, sia spinta però ad uniformarvisi da impulsi sentimentali (amore, piacere, interesse di compiere il dovere). Ciò però non vuol dire che qualunque elemento di natura sentimentale sia escluso dalla moralità. Quando io agisco per *rispetto* alla legge,

fetto e non una attività di una volontà. Il rispetto si riferisce soltanto alle persone e non mai alle cose: le cose possono far nascere in noi la propensione, perfino l'amore o anche la paura, ma non mai il rispetto.

51. — Mi si potrebbe rimproverare di rifugiarmi con la parola rispetto, in un sentimento oscuro, invece di dare una chiara soluzione alla quistione con un concetto della ragione. Ma, benchè il rispetto sia un sentimento, esso non è un sentimento ricevuto passivamente da un influsso esterno, ma è un sentimento spontaneamente prodotto da un concetto della ragione, e perciò specificatamente distinto da tutti i sentimenti (di natura sensibile) che si riferiscono alla inclinazione o al timore. Ciò che io riconosco immedia-

---

questo rispetto è in realtà un sentimento, e, benchè sia tale, non toglie valore morale alla mia azione. La ragione è che il rispetto non è un sentimento di natura meramente sensibile, ma un sentimento di natura razionale, che perciò non turba la schietta razionalità del dovere, ma ne costituisce un semplice riflesso. E in effetti qui Kant spiega che il rispetto si differenzia dalle inclinazioni (sentimenti meramente sensibili) che ci spingono verso gli oggetti, perchè si riferisce unicamente alle persone. Anzi, come aggiungerà nel n. 52 (fine), il rispetto per la persona non concerne in realtà l'individuo, ma la legge, cioè l'universale umano che nell'individuo si esprime. Io non rispetto l'uomo per quel ch'è un particolare, ma per quel valore universale ch'è in lui.

51. — Nella 1.a parte di questo numero si chiarisce il concetto a cui abbiamo accennato nella nota precedente; nella 2.a, si pone in rilievo una nota differenziale tra il sentimento del rispetto e i sentimenti meramente sensibili che Kant ha esclusi dalla moralità: questi ultimi erano considerati come moventi dell'azione, pertanto il valore della legge era subordinato ad essi; il rispetto invece è inteso come prodotto della legge, quindi come effetto e non come causa.

tamente come legge per me, lo riconosco con rispetto: il che significa soltanto la coscienza della subordinazione del mio volere sotto una legge, senza mediazione di altri influssi sulla mia sensibilità. La determinazione immediata della volontà secondo la legge e la coscienza di essa è ciò che si chiama rispetto: sì che questo dev'essere considerato come effetto della legge sul soggetto e non come causa di essa.

52. — Propriamente il rispetto è la rappresentazione di un valore che deprime il mio egoismo. Pertanto esso è cosa che non può esser considerata come oggetto nè d'inclinazione nè di timore, sebbene abbia qualche analogia con l'uno e con l'altro. Oggetto del rispetto è, in effetti, soltanto la legge, anzi quella legge che noi imponiamo a noi stessi e che però è in sè necessaria. In quanto è legge, noi le siamo sottoposti

---

52. — In questo numero si aggiunge una determinazione nuova al concetto del rispetto, che lo adegua perfettamente all'idea della legge. Come già sappiamo, la legge implica una nostra subordinazione, ma insieme, poichè essa scaturisce da noi, implica la coscienza della nostra elevatezza morale. Analogamente il rispetto per la legge consta di due momenti: del senso della subordinazione (che porta con sè il timore) e del senso dell'autonomia e dignità della persona che, inchinandosi alla legge, s'inchina a sè medesima (ciò che porta con sè una spontanea propensione verso la legge). Il rispetto pertanto compendia in sè i due sentimenti del timore e dell'inclinazione: il che non vuol dire che discende alla loro natura meramente sensibile: esso è un sentimento schiettamente razionale, di cui possiamo formarci un'idea per analogia, fondendo insieme i due sentimenti del timore e della inclinazione (una fusione che, naturalmente, non rientra nel campo della sensibilità, appunto perchè esprime una sintesi razionale dei due aspetti dell'azione della legge morale sull'individuo).

senza interpellare il nostro egoismo; ma, in quanto è imposta da noi stessi, è una conseguenza della nostra volontà: nel primo riguardo ha analogia col timore, nel secondo con l'inclinazione. Ogni rispetto per la persona è, propriamente, rispetto solo per la legge (dell'onestà ecc.) di cui quella persona ci offre l'esempio. Tutto ciò che concerne il così detto interesse morale consiste unicamente nel rispetto della legge.

M) Autonomia ed eteronomia.

Critica dei sistemi morali pre-kantiani.

53. — Non c'è da meravigliarsi, ora, se ripercorriamo tutti i tentativi precedenti che sono stati fatti per escogitare il principio della moralità, che essi nel loro complesso abbiano dovuto fallire allo scopo. Si riconosceva che l'uomo era, mediante i suoi doveri, legato alla legge, ma non si faceva risultare che egli fosse sottoposto solo alla sua propria e tuttavia u-

---

53. — In base al concetto testè conquistato dell'autonomia, Kant critica il principio a cui s'ispirano i sistemi morali precedenti. Anche quelli che riconoscevano come essenziale alla moralità l'idea della legge e la subordinazione dell'individuo ad essa, non coglievano che un elemento solo della sintesi pratica, perchè non riuscivano a ricongiungere, mediante l'idea del fine, la norma oggettiva alla volontà del soggetto. La norma appariva dunque come qualcosa di estraneo e di superiore, non scaturendo dalla stessa volontà. Il concetto kantiano dell'autonomia del volere non soltanto colpisce l'aspetto oggettivo e universale della norma, ma lo congiunge e l'unifica con l'aspetto soggettivo della volontà, in modo che nell'azione morale l'individuo non soltanto obbedisce alla norma, ma obbedisce in pari tempo a sè stesso.

niversale legislazione, e che fosse obbligato ad agire solo conforme alla propria volontà, intendendo però questa, secondo il fine della sua natura, come una universale volontà legislatrice.

54. — E in effetti, se si pensava la volontà sottoposta a una qualunque legge, questa doveva portar con sè un interesse come stimolo e costrizione, poichè la legge non scaturiva dalla volontà, ma da qualcos'al-

---

54. — Dalla distinzione posta nel num. preced. risultano differenze molto importanti tra l'etica kantiana e i sistemi precedenti. In questi ultimi, poichè la volontà obbediva alla norma come a un principio diverso da sè e superiore, doveva essere costretta all'obbedienza dal di fuori e dall'alto; nella seconda invece l'obbedienza è spontanea e muove dalla coscienza. Per conseguenza, negli uni occorreva uno stimolo esterno come mezzo per vincolare la volontà alla norma (p. e. la paura del castigo di Dio, l'interesse di salvar la propria anima, ecc.). Nell'etica kantiana, invece, l'azione morale è disinteressata, nel senso che non è suggerita da paure o da speranze, ma si compie per l'intima coscienza del suo intrinseco valore. Quindi, se l'etica kantiana culmina nel concetto dell'autonomia, gli altri sistemi hanno per comune carattere l'eteronomia, cioè postulano l'obbedienza della volontà a una norma ch'è altro di essa. E, in ultima istanza, l'opposizione della morale autonoma ed eteronoma ci riconduce alla distinzione, da cui siamo partiti, dell'imperativo categorico e dell'imperativo ipotetico. In quest'ultimo, infatti, noi sappiamo che la norma dell'azione non scaturisce dalla volontà, ma è un dato, un presupposto, che la volontà accetta ed a cui si uniforma passivamente. L'imperativo categorico invece è tutt'uno con l'autonomia del volere.

Così siamo giunti per gradi al concetto culminante dell'etica kantiana, che si ricongiunge al concetto iniziale, avendolo arricchito, nel corso della deduzione speculativa, di un significato più profondo e di una più grande concretezza.

tro. Con questa necessaria conseguenza, ogni lavoro per ricercare un principio supremo del dovere era irremissibilmente perduto. Infatti non veniva mai fuori un dovere, ma solo una necessità dell'azione in base a un certo interesse. E, quale che fosse l'interesse, proprio o estraneo, l'imperativo doveva risultarne sempre come condizionato e non poteva valere come comando morale. Questo è ciò che io chiamo *autonomia* della volontà, in opposizione con l'*eteronomia* delle concezioni precedenti.

55. — Tutti i principii che si possono ammettere dal punto di vista dell'eteronomia sono razionali o empirici. I primi, che derivano dal principio della perfezione, sono fondati o sul concetto razionale della perfezione stessa, o sul concetto di una perfezione esistente per sè (la volontà di Dio, presa come causa determinante del nostro volere).

---

55. — Dopo aver distinto il proprio sistema morale che si fonda sull'autonomia da tutti gli altri che si fondano sull'eteronomia, Kant passa a suddistinguere le varie specie di eteronomia, ciascuna delle quali informa un particolare sistema etico. Quelle specie sono 4: due di esse danno alla morale un fondamento sensibile le altre due un fondamento razionale, dove però la razionalità non ha il significato critico che vi dà il kantismo, ma un significato dommatico, cioè non riconduce la legge al soggetto, ma la fa modellare su di un'oggettività superiore, sull'idea di un bene o di una perfezione intellettuale, che sta per sè, fuori e al disopra dei soggetto.

Dei due principii empirici, l'uno concerne la sensibilità egoistica, l'altro la sensibilità morale; dei due principii razionali, l'uno fa consistere la moralità nell'idea della perfezione (come un concetto della pura ragione), l'altro nella volontà di Dio, intesa come volontà dell'Ente razionale per

56. — I principi empirici sono sempre insufficienti a servire di fondamento a leggi morali, perchè l'universalità, con cui queste debbono valere per tutti gli esseri ragionevoli senza distinzione, e pertanto l'incondizionata necessità pratica che è loro imposta, vengon meno se il loro fondamento è riposto sulla costituzione particolare della natura umana o sulle circostanze contingenti in questa è posta. Il principio della propria felicità è più di tutti riprovevole *a*) perchè esso è falso e l'esperienza contraddice al presupposto che il benessere si regoli sull'agir bene; *b*) perchè non giova a fondar la moralità, essendo tutt'altro fare un uomo felice e farlo buono, renderlo prudente e accorto al suo utile e renderlo virtuoso; *c*) perchè esso fonda la moralità sopra impulsi che la insidiano e che annullano tutta la sua sublimità, per il fatto stesso che riunendo in una sola classe gl'impulsi verso la virtù con gl'impulsi verso il vizio, insegna solo a calcolar meglio, ma annulla totalmente la differenza specifica degli uni e degli altri.

---

eccellenza. Abbiamo così quattro sistemi morali: 1) il sistema del piacere o della felicità intesa egoisticamente (che ha avuto nella storia il principale rappresentante in Epicuro); 2) il sistema del senso morale (che ha avuto per fautrice una scuola filosofica del secolo XVIII, la così detta scuola scozzese); 3) il sistema del razionalismo dommatico (dei razionalisti pre-kantiani, da Cartesio a Leibniz e a Wolff); 4) il sistema del razionalismo teologico (che domina nella filosofia del Cristianesimo, specialmente nel periodo della scolastica).

56. — Dei sistemi empirici nel loro complesso, Kant dice che si fondano su di un principio (la sensibilità) incapace di creare norme universali e necessarie. Di qui il più basso nella scala dei valori etici è quello dell'egoismo, per le ragioni chiaramente elencate nel testo

57. — Al contrario il sentimento morale, questo preteso senso particolare (per quanto superficiale sia ricorrere ad esso, perchè coloro che sono incapaci di pensare credono di potersi aiutare col sentimento anche in ciò che dipende da leggi universali), tuttavia è più vicina alla moralità e alla dignità di essa, perchè non le dice in faccia che non la sua bellezza ma solo l'interesse è ciò che ad essa ci lega.

58. — Tra i fondamenti razionali della morale, il concetto ontologico della perfezione (per quanto vuoto, indistinto, e quindi inservibile esso sia a darci ciò

---

57. — Più elevato del sistema egoistico è quello del senso morale, che, benchè sia fondato anch'esso sulla sensibilità, pure le dà un oggetto che sorpassa l'individuo. In virtù del così detto senso morale, l'uomo ha infatti una specie di naturale propensione per i valori universali, come la virtù, la simpatia, la benevolenza ecc. Tuttavia è ancora una bassa moralità quella che si fonda non sopra un intimo convincimento, risultato di uno sforzo razionale di elevazione, ma sopra un senso che si possiede naturalmente, non diversamente dalla vista o dall'udito. È una moralità senza personale conquista e senza fatica, quindi anche senza pregio. Si aggiunga che questo particolare senso morale è assunto gratuitamente (Kant lo chiama un *preteso* senso): dov'è il suo sensorio? quale il suo oggetto sensibile? quale la sua funzione specifica? La sua assunzione in fondo si spiega per effetto di quella superficialità, che ricorre al comodo espediente di escogitare enti e facoltà per spiegare ciò che in realtà non è capace di spiegare con un'intima motivazione. Non diversa era la superficialità di coloro che pretendevano di avere spiegato perchè l'oppio fa dormire, allegando come ragione che esso ha una virtù dormitiva.

58. — Dei due sistemi razionali di etica eteronoma più alto è quello del razionalismo dommatico, che deriva la moralità dal concetto di un bene in sè perfetto e compiuto, su

che meglio ci conviene nel campo sterminato del possibile, e per quanto abbia una invincibile propensione ad aggirarsi in un circolo vizioso, non potendo evitare di presupporre la moralità che esso dovrebbe spiegare), tuttavia val meglio del concetto teologico, non solo perchè noi non siamo in grado d'intuirne la perfezione e possiamo solo derivarla dai nostri concetti, tra cui primeggia quello della moralità; ma anche quando non facciamo così (perchè, così facendo, la spiegazione si aggirerebbe in un circolo) il concetto che ci resta della volontà di Dio, consistente negli attributi dell'amor di gloria e di potenza, connesso com'è alle terribili rappresentazioni della forza e della vendetta, darebbe all'etica un fondamento opposto a quello che la moralità richiede.

---

cui l'azione si sforza di modellarsi. La critica di esso, che Kant tocca fuggevolmente nella parentesi, sta in ciò che: *a*) quel concetto della perfezione è vuoto e indeterminato, quindi incapace di costituire una regola della condotta; *b*) ma appena si cerca di determinarlo, si è costretti a spiegare che la perfezione di cui si parla è la perfezione morale: in altri termini, si cade in un circolo vizioso, presupponendo quel che si dovrebbe spiegare.

Quanto al sistema teologico, esso ha molta analogia col precedente, perchè la volontà divina su cui si fonda è assunta come una volontà razionale e perfetta. Ma l'inferiorità di questo sistema rispetto all'altro sta in ciò: che il concetto della volontà divina è anche più indeterminato di quello della perfezione, che almeno è costituito dalla ragione umana. E delle due una: o noi, per determinarlo, lo risolviamo senz'altro nel concetto della perfezione razionale, e allora ci chiudiamo nel circolo vizioso in cui questa si aggira; oppure, volendo accentuare l'elemento personale, volontario, ch'è in esso, siamo spinti a vedervi ciò che l'idea stessa di

59. — Del resto, io credo che sia superflua una confutazione estesa di tutte queste dottrine. Essa è così facile che sarebbe fatica sprecata insistervi. Ciò che però c'interessa principalmente, è di sapere che questi principii non pongono altro concetto e fondamento della moralità che l'eteronomia e che perciò debbono necessariamente mancare al loro scopo.

N) Il paradosso del metodo della ragion pratica.

60. — È possibile ora spiegare il paradosso del metodo della Critica della ragion pratica: che cioè il concetto del bene e del male non deve essere determinato prima della legge morale (a cui, in apparenza, dovrebbe essere posto a base), ma solo dopo e per mezzo di essa. Se noi volessimo cominciare dal concetto del bene, per derivarne la legge della volontà, allora questo concetto di un oggetto (posto come buono) dovrebbe farne anche l'unica causa determinante della volontà. Ma poichè tale concetto non ha per sua norma nessuna legge pratica a priori, la pietra di parago-

---

una volontà superiore suggerisce: vale a dire, l'idea di una forza, di una potenza, formidabile appunto perchè divina. E allora il criterio della moralità vien deviato verso un principio che distrugge ogni nostra idea morale, facendo dell'obbedienza alla legge l'effetto di una necessità fatale o la conseguenza della paura.

60. — Il paradosso del metodo della Critica consiste in questo: secondo l'opinione comune (*dóxa*), prima si dà l'idea del bene e poi da essa si deduce la legge morale: la legge ci prescrive una certa cosa, perchè questa è un bene. Secondo il metodo kantiano, invece, il rapporto tra la legge e il bene è precisamente inverso: una cosa è buona, perchè

ne del bene e del male non starebbe in altro che nell'accordo dell'oggetto col nostro sentimento di piacere o di dispiacere, e l'uso della ragione si ridurrebbe a determinare, parte questo piacere o dispiacere nella connessione totale con tutte le sensazioni del mio essere, parte i mezzi per procurarmi l'oggetto di esso. Ora, poichè solo dall'esperienza può risultare ciò ch'è conforme al sentimento del piacere, e la legge pratica d'altra parte, secondo il supposto, deve fondarsi su di esso come sua condizione, sarebbe affatto esclusa la possibilità di leggi pratiche a priori.

---

la legge morale la prescrive. L'idea del bene, dunque, segue la legge e la presuppone, non viceversa. Noi infatti abbiamo visto che il punto di partenza dell'indagine kantiana è la legge; l'idea del bene la ritroviamo soltanto come conseguenza del concetto della legge. In questa inversione del rapporto comunemente ammesso dei due termini, sta l'aspetto paradossale del metodo kantiano.

Ma la verità è in questo apparente paradosso, non già nell'opinione comune. Se l'idea del bene precedesse la legge morale e ne formasse il presupposto, noi saremmo moralmente nel caso dell'imperativo ipotetico e dell'eteronomia. E le critiche che qui Kant muove a questo erroneo punto di vista della vecchia etica, non fanno che ribadire le argomentazioni già svolte nei num. precedenti: cioè, se noi presupponessimo il concetto del bene, si tratterebbe di vedere in che modo la volontà possa congiungersi a questo bene posto al di fuori e al di sopra di essa. Ma una tale ricerca non potrebbe essere che empirica, non essendovi nel concetto del bene, posto fuori della volontà, nessuna legge a priori della sua realizzazione nella volontà. Noi dovremmo limitarci a esaminare quali disposizioni affettive ha la volontà verso questo trascendente oggetto, e per quali vie riesce a raggiungerlo. Ma in tal caso sarebbe esclusa la possibilità di ogni legge pratica a priori, cioè di ogni imperativo categorico;

O) Il regno dei fini.

61. — Il concetto di un essere ragionevole che, mediante le massime della sua volontà, dev'essere considerato come un universale legislatore, per giudicare da questo punto di vista sè stesso e la sua azione, ci porta a un concetto molto fecondo che vi è connesso, quello di un regno dei fini.

62. — Io intendo per regno la sistematica connessione di diversi esseri ragionevoli mediante leggi comuni. Ma poichè le leggi determinano i fini secondo il loro valore universale, si può pensare, astraendo dalle differenze dei singoli esseri ragionevoli e da tutto il contenuto dei loro fini particolari, una totalità di tutti i fini in connessione sistematica, cioè un regno dei fini.

---

saremmo cioè ricondotti all'imperativo ipotetico e all'eteronomia della coscienza morale. Invece, dal punto di vista kantiano, la volontà non esce fuori di sè stessa, per conseguire il suo fine morale e per attuare la sua legge: in quanto è volontà razionale, essa ha in sè il suo fine e la sua legge. La moralità è tutta opera dell'uomo; il nostro destino è nelle nostre mani.

61-62. — L'idea del regno dei fini serve a dare una rappresentazione concreta dell'ordine morale, in quanto è fondato su individui ragionevoli che si comportano l'uno verso l'altro moralmente, nel senso spiegato da Kant. Nello stesso modo che chiamiamo regno, in un senso politico o civile, una convivenza di uomini regolata da leggi giuridiche, possiamo chiamare regno dei fini o regno morale quella stessa convivenza, guardata non più sotto l'aspetto esteriore della subordinazione alle leggi giuridiche (che concernono gli atti esterni e non la loro intenzione morale), ma sotto l'aspetto interiore della moralità, dove la legge regolatrice non è giuridica ma etica (e cioè concerne le azioni umane nella loro

63. — Tutti gli esseri ragionevoli sono infatti sottoposti alla legge che ognuno di essi deve considerare sè stesso e tutti gli altri non mai come mezzi, ma sempre come fini a sè stessi. E di qui sorge una connessione sistematica degli essere ragionevoli mediante leggi oggettive comuni, cioè di un regno che si può chiamare dei fini (certo, solo un ideale).

64. — Ogni essere ragionevole appartiene come membro al regno dei fini, perchè non vi è soltanto nella qualità di legislatore, ma anche di soggetto alle stesse leggi. Ma vi appartiene come capo, in quanto non è, come legislatore, soggetto alla volontà di nessun altro.

65. — La moralità consiste dunque nel riferimento di tutte le azioni alla legislazione mediante la quale soltanto è possibile un regno dei fini. Ma questa legislazione deve essere intima a ciascun essere ragionevole e poter sgorgare dalla sua volontà, il cui principio pertanto è: di non fare nessuna azione che non possa coesistere con la massima di una legislazione universale, e quindi di agire in modo che la volontà, in forza della sua massima, possa nel tempo stesso considerarsi come fondatrice di una legislazione universale.

---

motivazione interiore, nella loro intenzionalità), e dove gli individui conviventi hanno ciascuno il valore di una finalità assoluta, come espressioni singolari e autonome dell'universale spirito umano.

63-65. — Le peculiarità del regno dei fini o regno morale sta in ciò che vi appartengono tutti gl'individui in quanto ragionevoli. E mentre al regno civile, retto da leggi giuridiche, l'uomo appartiene come membro, ma non necessaria-

66\. — Ora, poichè le massime (particolari) non sono per loro natura già necessariamente conformi a questo principio oggettivo dell'essere ragionevole come universale legislatore, ciò implica la necessità che l'azione sia praticamente vincolata dal principio del *dovere*. Il dovere non concerne il capo nel regno dei fini, bensì ogni membro, e tutti in egual misura.

---

mente come capo, al regno morale invece egli appartiene insieme come membro e come capo. Infatti, come membro, egli è subordinato; come capo, è sovrano: ora la legge morale implica, come sappiamo, non soltanto una subordinazione, ma anche una sovranità, per il fatto stesso che essa scaturisce da noi. Nel regno dei fini, noi dunque siamo soggetti alla legge e insieme legislatori. Questo regno è, come Kant avverte (n. 63, fine), un ideale: a differenza del regno civile, esso non ha, nè può avere leggi scritte, nè giudici, nè governatori. Ma dire che è un ideale, non significa dire che sia inesistente: esso esiste nei cuori; ogni uomo, in quanto essere morale, deve comportarsi come appartenente al regno della moralità.

66\. — Soltanto l'ultimo punto richiede un chiarimento. L'idea del dovere (come sappiamo dai num. 2-4), presuppone un'imperfezione nel nostro essere: noi siamo legati dal dovere, dall'imperativo, perchè non siamo esseri puramente ragionevoli, che non hanno bisogno di nessuna costrizione e fanno spontaneamente ciò che la ragione detta; noi siamo, ed è qui la nostra imperfezione, anche esseri sensibili, e, come tali, abbiamo bisogno di una costrizione che ci sollevi dalla sensibilità alla ragione. È perciò che il dovere, come espressione (sia pure correttiva) di questa imperfezione nostra, ci concerne come membri e non come sovrani nel regno dei fini. Il che non vuol dire che noi perdiamo la nostra sovranità, ma soltanto che dobbiamo guadagnarcela, e che per costituirla non basta soltanto la massima soggettiva della nostra azione (il dovere), ma bisogna compiere tutto il processo tracciato da Kant: cioè riscattare la nostra soggezione

P) Prezzo e dignità.

67. — Nel regno dei fini, tutte le cose hanno o un prezzo o una dignità. Al posto di ciò che ha un prezzo si può porre anche un'altra cosa equivalente. Ma ciò che s'innalza al di sopra di ogni prezzo, e che quindi non ha equivalente, ha una dignità.

68. — Ciò che ha riferimento ai generali desideri e bisogni umani ha un *prezzo di mercato;* ciò che, anche senza presupporre un bisogno, è conforme a un certo gusto, cioè a un piacere che nasce dal gioco disinteressato delle nostre forze affettive, ha un *prezzo di affezione*. Ma ciò che costituisce la condizione per la quale soltanto qualche cosa può essere un fine in sè stesso, ciò non ha un mero valore relativo o un prezzo, ma un intimo valore, cioè una dignità.

69. — Ora la moralità è la condizione per la qua-

---

coattiva alla norma, riconducendola al foco della nostra coscienza, e cioè facendocene autori, in modo che, con l'obbedire ad essa, sappiamo di obbedire a noi.

67. — La distinzione tra prezzo e dignità ricapitola tutti i tratti differenziali della moralità. Ciò che può essere oggetto di scambio ha prezzo; ciò che ha un valore in sè ha dignità. L'idea della dignità implica infatti che una cosa non sia sostituibile.

68-69. — Alla distinzione posta nel n. preced. si potrebbe muovere l'obiezione: non ci sono delle cose che hanno prezzo e che pure non sono oggetto di scambio sul mercato, cioè non sono sostituibili? Vi sono, e son propriamente quelle che hanno un così detto prezzo di affezione. Ma questa categoria di cose non toglie valore alla distinzione posta: un prezzo di affezione è pur sempre un prezzo (quindi potenzialmente, se non attualmente commerciabile), e come tale è incommensurabile con l'idea di dignità.

le soltanto un essere ragionevole può essere un fine in sè, poichè solo mediante essa è possibile divenire un membro legislatore nel regno dei fini. Dunque, la moralità — e l'umanità in quanto è capace d'esser morale — ha essa sola una dignità. Abilità e zelo nel lavoro hanno un prezzo di mercato; ingegno, immaginazione vivace e arguzia hanno un prezzo di affezione; ma lealtà nel promettere, buon volere (per ragione e non per istinto) hanno un intimo valore.

SEZIONE II.

LA LIBERTÀ MORALE

A) Libertà ed autonomia

1. — La *volontà* è una specie di causalità degli esseri viventi, in quanto son ragionevoli. La *libertà* sarebbe una proprietà di tale causalità, secondo cui essa può agire indipendentemente da cause estranee che la determinano. Invece la necessità naturale è la proprietà della causalità di tutti gli esseri irragionevoli, di esser determinati all'attività mediante l'influsso di cause estranee.

---

1. — Nella sezione precedente, Kant ha dimostrato che la possibilità dell'imperativo categorico, cioè il fondamento della moralità, riposa sull'autonomia del volere; qui egli completa la dimostrazione precedente, spiegando che tale autonomia non è altro se non ciò che si chiama libertà. Ma il congiungimento dei due concetti di libertà e di autonomia non sarà effettuato che nel n. 4: nei primi tre, Kant lo prepara soltanto, movendo dall'analisi dell'idea di libertà.

La definizione della libertà è espressa da Kant in forma condizionale (con un *sarebbe*); cioè, posto che l'uomo avesse una libertà, essa sarebbe ecc. Ma per Kant la supposizione è, come sappiamo, gratuita, perchè niente ci autorizza a dire che la volontà umana sia effettivamente libera. Secondo le conclusioni della *Critica della ragion pura* (v. l'Introduzione), noi non possiamo conoscere, dell'uomo, se non ciò ch'è fenomeno, cioè parte della natura; dire che l'uomo è libero significa sorpassare il rapporto tra il soggetto e l'oggetto in cui si compendia la conoscenza e intuire l'essenza del soggetto in sè: cosa che ci è preclusa. Perchè allora Kant si sia indotto a fare una supposizione gratuita, risulte-

2. — L'esposto concetto della libertà è *negativo*, e perciò poco atto a farcene intuire l'essenza. Ma da esso procede un concetto positivo della libertà, che pertanto è più ricco e fecondo. Poichè il concetto di una causalità porta con sè quello di leggi secondo le quali, per mezzo di qualcosa che noi chiamiamo causa, dev'esser posta successivamente qualche altra cosa, cioè l'effetto; così la libertà, pur non essendo una proprietà della volontà conforme a leggi naturali, non è perciò senza legge, ma deve anzi essere una causalità secondo leggi immutabili, ma di natura particolare. Altrimenti, una libera volontà sarebbe un niente.

---

rà chiaro in seguito, quando egli avrà mostrato che, ammessa una libertà, questa coincide con l'autonomia, e che pertanto il fondamento della moralità riposa su di un presupposto indimostrabile.

Qui dunque egli si chiede: che mai potrebbe essere la libertà? La prima idea di essa è negativa; risulta cioè dalla negazione del concetto di necessità naturale che noi siamo in grado di determinare scientificamente. Secondo quest'ultimo, ogni fenomeno naturale è effetto di una causa esterna ad esso, che lo condiziona con un'immancabile necessità. Perchè un corpo si muova, è necessario che un altro corpo gli comunichi una certa quantità di moto, e l'effetto della spinta, sul corpo che la riceve, è non solo immancabile, ma anche eguale, quantitativamente, alla causa che lo produce. Ora, quando noi ci rappresentiamo l'azione umana, noi l'attribuiamo, sì, come effetto, alla causa del volere, ma diamo a questa causalità un significato particolare in antitesi con le cause meccaniche del mondo fisico. Mentre, in natura, ciò ch'è causa di un dato effetto, è a sua volta effetto di un'altra causa fuori di esso (così un corpo che comunica un movimento ha ricevuto a sua volta quel movimento da un altro corpo), noi attribuiamo alla volontà il potere d'iniziare

3. — Ora, la necessità naturale era una eteronomia delle cause efficienti; infatti ogni effetto era in tanto possibile secondo la legge, in quanto qualche altra cosa determinava alla causalità la causa efficiente.

Che cos'altro allora può essere la libertà del volere, se non un'autonomia, cioè la proprietà del volere di esser legge a sè stesso?

---

da sè una serie causale. Perchè io voglia fare una certa cosa non c'è bisogno di una forza estranea alla mia volontà, che le comunichi la sua energia, e che cioè la determini ad agire: ma c'è già nella volontà stessa l'origine della sua forza; in altri termini, essa si determina da sè, indipendentemente da cause estranee. Tale capacità del volere a determinarsi da sè è ciò che noi chiamiamo libertà, nel significato più elementare, di indipendenza della volontà da cause diverse da sè stessa.

2-3. — Questo primo e provvisorio concetto della libertà (di cui si è parlato nel num. prec.) è negativo, perchè ci dice, della libertà, solo ciò che non è: essa non è dipendente dalle cause naturali. Ma c'è già nello stesso concetto un accenno più positivo intorno a ciò che la libertà effettivamente è. Noi infatti non abbiamo detto soltanto che la libertà è indipendente dalla causalità naturale, ma abbiamo anche affermato che essa è una causalità. E, se pure la causalità del volere dev'essere intesa diversamente da quella che vige nel mondo fisico, essa non cessa di essere un rapporto, necessario a suo modo, per cui, posta la causa A, deve seguirne l'effetto B. Dire causa, vuol dir dunque rapporto necessario, cioè legge.

Ma c'è di più. Quando noi dicevamo: la libertà è una tale specie di causalità, per cui il volere è in grado di agire indipendentemente da cause estranee, noi esprimevamo, in forma negativa, anche qualcosa di positivo: il non essere determinati da altri, significa determinarsi da sè. Ora, per l'affermata identità tra causa e legge, il determinarsi da sè equivale a esser legge a sè stesso, cioè essere autonomo.

4. — Ma la proposizione: « la volontà è in tutte le sue azioni legge a sè stessa » esprime solo il principio di non agire secondo nessun'altra massima se non quella di avere sè stessa, anche come legge universale, per oggetto. Ma questa è la formula dell'imperativo categorico e il principio della moralità; dunque, una libera volontà e una volontà sottoposta a leggi morali sono una stessa cosa.

5. — Noi abbiamo (così) riportato il concetto della moralità a quello della libertà. Ma di quest'ultima non abbiamo potuto dar conto dimostrativamente, come di cosa realmente esistente in noi e nella natura umana. Abbiamo visto soltanto che dobbiamo presupporla, se vogliamo concepire un essere ragionevole e perciò dotato della coscienza di esser causa delle sue azioni, cioè dotato di volontà. Analogamente, ad ogni essere dotato di ragione e di volontà, dobbiamo attribuire questa proprietà, di determinarsi all'azione in base all'idea della sua libertà.

La libertà è dunque autonomia del volere: ecco un concetto positivo, che ci pone in presenza di una peculiare forma di causalità per mezzo della libertà.

4-5. — Nel concetto di autonomia s'incontrano e si mediano il concetto di libertà, testè considerato, e il concetto del dovere morale di cui s'è parlato nella sezione I. Libertà coincide con autonomia; ma autonomia coincide con volontà sottoposta a legge morale; quindi esser libero ed esser sottoposto alla legge morale sono tutt'uno.

Questa unificazione va considerata sotto due aspetti. In primo luogo, siccome della libertà noi ci siamo formati un concetto soltanto condizionale, l'unità di essa con l'autonomia rende per il momento problematica anche l'idea di quest'ultima. Se la moralità della nostra azione dipende dal fatto che noi siamo liberi, è chiaro che il dubbio se possia-

B) Libertà e necessità.

6. Nota introduttiva — [Partiti dal concetto della legge morale, noi siamo giunti a quello della libertà; abbiamo cioè dovuto presupporre una libertà del

---

mo o no considerarci come effettivamente liberi si riflette anche sul valore della moralità, cioè su tutti i risultati dell'indagine compiuta nella sezione I. Infatti, qualora l'ipotesi che l'uomo sia libero dovesse risultare fallace, anche la validità del dovere e della subordinazione spontanea alla legge morale sarebbe compromessa.

Ma, posto per un momento che noi riusciremo a giustificare la libertà umana, l'accennata identificazione della libertà con la subordinazione alla legge ci offre una veduta molto profonda sul nostro mondo spirituale. Essa giova a sfatare l'opinione fallace che i più hanno della libertà, facendola coincidere con l'arbitrio soggettivo, con l'indifferenza nella scelta di un qualunque partito. Questa non è libertà, perchè un volere che può scegliere indifferentemente tra il bene e il male, tra la virtù e il vizio, non è un volere libero, ma un non-volere, cioè non un'attività razionale, ma una passività dello spirito, lasciato in balìa del capriccio o del caso. Libero invece è il volere che, potendo scegliere il male, lo evita e segue il retto cammino segnatogli dalla legge morale. Libero non è il volere svincolato da ogni freno e regola, ma il volere che sa frenarsi e regolarsi da sè. Alla libertà dunque è intrinseca la legge, non una qualunque legge che le s'imponga dall'esterno, ma la sua propria legge. In altri termini, libero è l'uomo morale, non il delinquente: quest'ultimo, nell'apparente libertà del suo arbitrio sregolato, è in realtà schiavo del suo vizio e della sua malvagità.

Ma tutta questa concezione riposa sul presupposto che l'uomo sia effettivamente libero: altrimenti la libertà rassomiglierebbe alla cavalla di Orlando, che aveva tutti i pregi, tranne un solo difetto: che era morta.

6. — Sono costretto a inserire nel testo una mia nota introduttiva, chiusa tra parentesi quadre, per allacciare ciò

volere, senza la quale la validità della legge per mezzo dell'imperativo non sarebbe possibile. Ma questo presupposto contraddice alle conclusioni della Critica della ragione teoretica, secondo cui, essendo la conoscenza un rapporto inscindibile tra il soggetto e gli oggetti, noi non possiamo sapere ciò che l'uno e gli altri sono in sè stessi, ma solo i loro fenomeni: cioè quel che le cose esterne appaiono a noi e quel che di noi entra a far parte del mondo esterno.

Ora la forma o legge fondamentale che regge il mondo fenomenico è la causalità naturale, secondo cui ciascun fenomeno è effetto di una causa antecedente, e questa a sua volta è effetto di un'altra causa fuori di essa, in modo che, saldandosi gli effetti alle cause senza discontinuità, come gli anelli di un'unica catena, si forma quel compatto tessuto di rapporti fenomenici, che noi chiamiamo natura. A siffatta natura non soltanto appartiene ciò che noi siamo soliti di considerare come oggetti o cose, ma apparteniamo anche noi stessi, non per quel che possiamo essere in noi, ma per quel che ci manifestiamo esteriormente. Quindi, nell'atto stesso in cui veniamo in rapporto col mondo, noi sottostiamo alla legge della causalità naturale.

---

che precede con ciò che segue. Nel testo kantiano non c'è un passaggio abbastanza piano e aperto dall'uno all'altro; anzi è tracciato un sentiero (Cfr. *Grundlegung*, 3. *Abschn.*: *Es zeigt sich hier eine Art von Zirkel* ecc.) che secondo me, per ragioni che qui non è naturalmente il caso di spiegare, ci svierebbe dall'intendere il vero nodo del problema. La nota da me introdotta ha almeno il vantaggio di porre il quesito nei termini stessi in cui sarà affrontato e risolto da Kant nei numeri seguenti.

Con qual diritto allora possiamo affermarci nel tempo stesso come liberi? Noi abbiamo già mostrato l'antitesi irriducibile delle due specie di causalità, quella dei fenomeni, che implica passività ed eteronomia, quella della volontà, che implica attività libera ed autonoma. E' mai concepibile che noi siamo nel tempo stesso liberi e non liberi, autonomi ed eteronomi? anelli di una catena che ci vincola e ci sorpassa, e punto di partenza del tutto indipendente di una catena di effetti che pende totalmente da noi? Noi ci troviamo di fronte ad una contraddizione, che pare non offra una via di uscita].

7. — Ma una via di uscita ci si offre, e consiste nel cercare se per caso, quando ci pensiamo, mercè la libertà, come cause efficienti a *priori*, noi ci guardiamo da un punto di vista diverso da quello con cui ci rappresentiamo, nelle nostre azioni, come effetti visibili ai nostri occhi.

8. — E' una osservazione che non esige una riflessione sottile, ma che anche l'ingegno più comune può fare, sebbene a modo suo: che tutte le rappresenta-

---

7. — La contraddizione tra la causalità naturale e la libertà sussiste soltanto se si afferma che le due note contraddittorie convengono egualmente allo stesso soggetto e nello stesso riguardo. Ma, se potessimo dimostrare che, da un certo punto di vista, noi siamo effettivamente sotto il dominio della causalità naturale, ma da un punto di vista diverso e indipendente, siamo liberi, allora non vi sarebbe più contraddizione.

8. — Di qui Kant comincia a dare uno sguardo retrospettivo alle conclusioni della *Critica della ragion pura*, per mostrare entro quali limiti è valido il principio della necessità naturale: ricerca indispensabile, perchè, se dev'esserci un

zioni che vengono a noi involontariamente (come quelle del senso) non ci danno a conoscere degli oggetti se non quello che viene in contatto con noi; mentre ci resta sconosciuto quel che gli oggetti possano essere in sè; e che quindi noi — per quel che riguarda questa specie di rappresentazioni — con tutta la più rigorosa attenzione e la chiarezza che l'intelletto possa portarvi, potremo raggiungere soltanto la conoscenza dei fenomeni, mai quella delle cose in sè.

9. — Appena fatta questa distinzione, segue da sè che si debba includere e ammettere, come sottostante ai fenomeni, qualcos'altro che non è fenomeno, cioè le cose in sè. Ma dobbiamo nel tempo stesso riconoscere che, non potendo sapere di esse se non il modo cui ci modificano, noi non ci avviciniamo ad esse, nè possiamo sapere che cosa siano in sè.

---

posto per la libertà umana, questo non può trovarsi che al di là di tali limiti.

Il contenuto del n. 8 è stato già da noi esposto anticipatamente nella Nota introduttiva (n. 6): la conoscenza è un rapporto tra noi e gli oggetti che s'istituisce per mezzo dei sensi, i quali ci forniscono delle rappresentazioni (involontarie, in quanto le riceviamo e non le produciamo da noi) degli oggetti stessi. Ora è chiaro che di questi ulltimi noi non possiamo conoscere se non quello che i sensi ci presentano; quello che invece possano essere in sè, fuori di ogni rapporto con noi, non lo sappiamo. Chiamando fenomeno l'oggetto in quanto appare a noi, diciamo che la nostra conoscenza è limitata ai fenomeni.

9. — Dire che la conoscenza è limitata ai fenomeni non significa negare che esista, all'infuori dei fenomeni, alcun'altra cosa. Anzi, l'idea stessa del fenomeno (apparenza) richiama quella di una cosa in sè, di una sostanza, di cui il fenomeno è la manifestazione esteriore e che, come sostanza, sot-

10. — Ciò implica una distinzione, sebbene rudimentale, tra il mondo sensibile e il mondo intelligibile, dove il primo, secondo la diversità dei sensi dei differenti spettatori, può essere molto diverso, mentre il secondo, che gli sta a fondamento, resta sempre identico.

---

to-sta ad esso. Ma questa cosa in sè noi possiamo dire soltanto che esiste, non già che cosa essa sia, perchè allora la conosceremmo, mentre, come si è detto, noi non conosciamo che i fenomeni.

10. — La distinzione tra i fenomeni e le cose in sè può essere anche diversamente formulata. Noi abbiamo detto che i fenomeni sono le cose per quel che appaiono ai nostri sensi: quindi, parlare di un mondo dei fenomeni vuol dir lo stesso che parlare di un mondo sensibile (cioè capace di esser conosciuto per mezzo dei sensi). Le cose in sè invece sono inattingibili ai sensi; pure noi diciamo che esse sono (sebbene non possiamo dire che cosa sono): chi ce lo attesta se non la ragione, la quale concepisce che, al disotto delle apparenze sensibili, c'è un sostrato, senza cui l'apparenza stessa sarebbe inesplicabile ? Quindi, il mondo delle cose in sè può, in antitesi col mondo sensibile, esser chiamato mondo intelligibile, nel senso che l'idea di esso ci è data dalla pura ragione. Come però noi sappiamo, Kant, a differenza dei filosofi dommatici, i quali pretendevano di poter compiutamente conoscere il mondo intelligibile, afferma che noi possiamo dir soltanto che esso sia, e preclude alla ragione il compito di sondarne il mistero.

Che il mondo sensibile sia sempre diverso e il mondo intelligibile sempre identico, è una nozione superflua ai fini della nostra ricerca; ma nondimeno facilmente deducibile dalle premesse. Ciò che appare è sempre diverso, perchè è soggetto alle variazioni del mezzo sensibile; ciò che invece sottostà alle apparenze è sempre identico, per il fatto stesso che è sottratto a quelle variazioni.

11. — Neppure di sè medesimo l'uomo può sapere che cosa sia in sè, valendosi di quella conoscenza che ha del proprio essere per mezzo del senso interno. Infatti, poichè egli non si crea da sè e non si forma il concetto di sè a priori, ma empiricamente, egli non può naturalmente aver di sè altra notizia che quella che gli dà il senso interno: quindi può conoscere solo il fenomeno della sua natura e il modo con cui la coscienza viene modificata. Nondimeno egli deve necessariamente percepire, al di là di questa proprietà del suo soggetto fatta di fenomeni, ancora qualcos'altro che vi sta a fondamento, cioè il suo Io com'esso può essere costituito in sè; e deve pertanto considerarsi come appartenente al mondo sensibile, per quel che riguarda la mera percezione e ricettività della sensazione, e al mondo intelligibile (pur non avendone altra conoscenza) per quel che può esservi in lui di pura attività (di cui ha coscienza immediatamente e non per mezzo dei sensi).

---

11. — La distinzione del mondo sensibile e del mondo intelligibile non vale soltanto nei riguardi di ciò che comunemente chiamiamo oggetto della conoscenza (a cui si riferiscono i chiarimenti dati da Kant nei 2 num. prec.); ma anche nei riguardi del soggetto della conoscenza, cioè dell'uomo. Anche di sè l'uomo non acquista conoscenza se non in quanto si manifesta sensibilmente: come delle cose l'uomo ha esperienza per mezzo dei sensi esterni, la cui forma ordinatrice è lo spazio (quindi noi apprendiamo gli oggetti distesi nello spazio), così di sè stesso ha esperienza mediante il senso interno, la cui forma è il tempo l'uomo conosce i suoi stati d'anima o le modificazioni della sua coscienza nella loro successione temporale). Che cosa sia il suo Io in sè stesso, egli non sa, ma conosce soltanto le manifestazioni dell'Io che il senso interno gli fornisce. Tuttavia l'uomo sa di quelle

12. — Ora l'uomo trova in sè realmente una facoltà per cui può distinguersi da tutte le altre cose e da sè stesso in quanto è modificato dagli oggetti, ed è la ragione. Questa, come pura attività autonoma, è anche più elevata dell'intelletto, perchè, sebbene l'intelletto sia esso pure un'attività autonoma e non contenga, come il senso, soltanto rappresentazioni che nascono unicamente quando si è modificati dalle cose (il che è una passività), esso non può trarre tuttavia dalla sua attività altri concetti se non quelli che servono esclusivamente a portare sotto certe regole le rappresentazioni sensibili e quindi a unirle in una coscienza, senza il quale uso di dati sensibili esso non potrebbe pensar nulla; mentre la ragione invece con le sue « idee » mostra una così pura spontaneità, che sorpassa molto ciò che può offrire la sensibilità; e la sua funzione più importante sta appunto nel distinguere l'uno dall'altro il mondo sensibile e il mondo intelligibile, prescrivendo così all'intelletto i suoi limiti.

---

manifestazioni, almeno, che sono manifestazioni e che, come tali, sottintendono un'attività propria dell'Io. Quindi c'è anche in lui la coscienza della distinzione dei due mondi, sensibile e intelligibile, e della sua appartenenza all'uno, per quel che di sè stesso si fa manifesto, e all'altro, per quel che sottostà alle manifestazioni fenomeniche.

12. — Il criterio della distinzione tra il mondo sensibile (a cui appartengono le cose in quanto fenomeni e l'uomo stesso per quel che si manifesta sensibilmente) e il mondo intelligibile delle cose in sè, è dato dalla ragione. Il senso non può aver coscienza della distinzione, perchè è tutto versato nelle apparenze; solo la ragione, conoscendo i limiti della sensibilità, conosce anche ciò che è al di là dei limiti, cioè ha un'idea, se pure indeterminata, del mondo intelligibile.

13. — Perciò un essere ragionevole si deve, come intelligenza (e non per le sue forze inferiori) ritenere come appartenente non al regno sensibile, ma al regno intelligibile; e con ciò egli ha due punti di vista da cui può considerare sè stesso e conoscere le leggi dell'uso delle sue forze, quindi di tutte le sue azioni: l'uno, in quanto egli appartiene al mondo sensibile, che è quello della necessità naturale (eteronomia); l'altro, in quanto appartiene al mondo intelligibile, è quello delle leggi che, indipendentemente dalla natura, non sono fondate empiricamente, ma sulla ragione.

Ma, tra i sensi e la ragione, Kant pone una facoltà intermedia, che egli chiama intelletto. Noi infatti sappiamo che il fenomeno non è tutto costituito dalle impressioni sensibili: queste non offrono che il contenuto di esso; ma, oltre al contenuto c'è la forma ordinatrice e organizzatrice, che è appunto opera dell'intelletto. Questo pertanto sta nel mezzo tra la ragione e i sensi: esso ha della ragione, in quanto trae dalla propria attività le forme (le relazioni concettuali) e non è ricettivo come la sensibilità; ma d'altra parte, mentre le idee, prodotti dell'attività della ragione, stanno a sè, le forme dell'intelletto non hanno invece valore, se non in quanto s'intrinsecano col contenuto delle impressioni sensibili, ponendo in essere il fenomeno. Dato il suo uso strettamente empirico (limitato cioè ai fenomeni) l'intelletto condivide l'incapacità dei sensi a tracciare i confini tra il mondo fenomenico e il mondo intelligibile (detto anche noumenico, da *noûs* = ragione): e questo compito è appropriato alla sola ragione, come indipendente, nella sua attività, da ogni vincolo sensibile.

13. — Perchè l'uomo è un essere dotato di sensibilità e di ragione, la distinzione del mondo sensibile e del mondo intelligibile cade dentro il suo dominio, ed egli può pertanto considerarsi da due differenti punti di vista: in quanto essere sensibile o fenomeno, soggetto alla legge della causa-

14. — Come essere ragionevole, cioè appartenente al mondo intelligibile, l'uomo non può pensare la causalità del suo volere che sotto l'idea della libertà; infatti la libertà è indipendenza dalle cause determinanti del mondo sensibile. Con l'idea della libertà è legato indissolubilmente il concetto dell'autonomia, e con questo il principio universale della moralità, che nella sfera delle azioni degli esseri ragionevoli ha altrettanto fondamento quanto la legge di natura in quella dei fenomeni.

15. — Come puro membro del mondo intelligibile, tutte le mie azioni sarebbero dunque perfettamente conformi al principio dell'autonomia della volontà

---

lità naturale, secondo cui le sue azioni si spiegano come effetti che hanno fuori di sè, nella forza determinante dei desideri e degl'impulsi naturali, la loro causa efficiente (eteronomia). Ma, in quanto egli appartiene al mondo intelligibile, cioè è una pura soggettività, egli si pone al di sopra della causalità naturale, nella sfera della libertà, intesa come autonomia. Così vien meno la contraddizione tra la libertà e la necessità, che poteva sussistere finchè s'intendeva che l'uomo fosse nel tempo stesso, e sotto lo stesso riguardo, sottoposto e sottratto all'efficacia della causalità naturale.

14. — Una volta stabilito che il fondamento della libertà riposa su ciò che l'uomo, come essere ragionevole, appartiene al mondo intelligibile, si giustifica tutto ciò che dipende dalla libertà, cioè l'autonomia, e in ultima istanza, la legge morale. Quest'ultima dunque ha il valore di legge del mondo intelligibile, ed ha in esso un dominio altrettanto legittimo quanto quello della legge naturale nel mondo sensibile.

15. — La distinzione posta tra il mondo intelligibile e il mondo sensibile, l'uno come mondo della libertà e della moralità (noi potremmo chiamarlo anche mondo dello spirito), e l'altro, come mondo della necessità e della natura, dà luogo

pura; come semplice parte del mondo sensibile, esse sarebbero del tutto conformi alla legge naturale dei desideri e delle tendenze, e con ciò all'eteronomia della natura; le prime riposerebbero sul massimo principio della moralità, le altre su quello della felicità. Ma, poichè il mondo intelligibile contiene in sè il fondamento del mondo sensibile e delle sue leggi — e pertanto la mia volontà, appartenendo al mondo intelligibile, ha un'immediata efficacia legislatrice — ; per conseguenza io, come intelligenza, sebbene per altra via sia soltanto un essere appartenente al mondo sensibile), mi riconosco soggetto alla legge della ragione, che nell'idea della libertà contiene la legge razionale, e quindi anche all'autonomia della volontà. Donde segue ancora che le leggi del mondo intelligibile debbono essere considerate per me come imperativi, e le azioni conformi a questo principio come doveri.

---

a non poche difficoltà, delle quali la prima che ci si presenta è la seguente: Siccome l'uomo appartiene all'uno e all'altro mondo, non si produce così in lui una scissione che annulla del tutto la sua unità personale ? Questa scissione avrebbe effettivamente luogo, e sarebbe irreparabile, se i due mondi fossero intesi come del tutto separati e indipendenti l'uno dall'altro, in modo che l'uomo, preso come essere sensibile, potesse essere schiavo della sua natura animale e soggiacere senza scampo alle necessità di esso; e, come essere razionale, non fosse affatto toccato dalle contaminazioni di quella sua natura inferiore. Ma noi sappiamo che la ragione, come la più alta attività dell'uomo, esercita il suo dominio sulle più basse attività. Che cosa è infatti il dovere, se non l'imperativo della ragione, che raffrena e domina le passioni, gl'impulsi, le tendenze della natura sensibile ? Quindi la relazione dei due mondi ci riconduce al tema già svolto nella sezione

C.) Soluzione del problema:

Come sia possibile l'imperativo categorico.

16. — L'imperativo categorico è pertanto possibile in quanto l' idea della libertà mi fa membro di un mondo intelligibile, in modo che, se io fossi soltanto tale, tutte le mie azioni sarebbero sempre conformi all'autonomia del volere; ma, poichè io sono anche un membro del mondo sensibile, esse *debbono* avere quella conformità.

---

precedente, sulla funzione mediatrice dell'imperativo, del dovere, tra la legge della ragione e la sensibilità.

16. — Qui Kant ritorna ancora una volta al problema che domina tutta la sua indagine, e di cui ha ottenuto finora una soluzione provvisoria: com'è possibile l'imperativo categorico? Nella Sezione I, egli è giunto alla conclusione che l'imperativo categorico è possibile, in quanto la volontà è autonoma, cioè capace di farsi legge a sè stessa; ma l'autonomia è libertà, e le difficoltà frapposte in quesa 2ª. Sezione, compromettendo l'esistenza della libertà, mettevano in pericolo anche la validità dell'imperativo. Ora però, superata queste difficoltà, è possibile dare una giustificazione finale dell'imperativo categorico, fondandolo sulla libertà del volere umano. Esso è possibile, in quanto l'uomo è libero e, come tale, appartiene a un mondo intelligibile sopraordinato alla sfera della sensibilità. Ma non basta a fondare l'imperativo la sola nozione del mondo intelligibile: se l'uomo appartenesse per intero ad esso, egli obbedirebbe alla legge senza bisogno di nessuna coazione; ma, in quanto egli, per mezzo della sensibilità, è legato al mondo sensibile, il precetto razionale si converte per lui in un dovere, cioè in un imperativo.

17. — L'uso pratico della comune ragione umana conferma l' esattezza di questa deduzione. Non v' è nessuno, neanche il peggiore scellerato, purchè sia solito di usar la ragione, che, se gli si espongono esempi d'onestà d'intenzioni, di costanza nel seguir buone massime, di simpatia e di universale benevolenza (unitamente a grandi sacrifizi di vantaggi e di benessere personale) non desideri di essere anche lui fatto così. Egli non può, è vero, a causa delle sue tendenze e dei suoi impulsi, portarsi a quello stato, ma nondimeno desidera egualmente di essere libero da quelle tendenze, che sono gravose anche a lui. Egli dà così la prova che, con una volontà libera dagl'impulsi della sensibilità, mentalmente si trasferisce in un ordine di cose totalmente diverso da quello dei suoi desideri sensibili, perchè da quella sua aspirazione egli non può aspettarsi nessuna soddisfazione dei suoi desideri, e quindi nessuno stato di appagamento di una delle sue reali o immaginate inclinazioni, ma solo un più grande valore intrinseco della sua persona. Ed egli crede di esser questa persona migliore,quando si trasferisce nella condizione di un membro del mondo intelligibile, a cui involontariamente ma necessariamente lo spinge l'idea della libertà, cioè dell'indipendenza dalle cause determinanti del mondo sensibile, ed in cui egli ha coscienza di una buona volontà, che, a sua confessione, costitui-

---

17. — L'esempio qui addotto da Kant giova a mostrare che l'idea di un mondo intelligibile, soprastante al mondo sensibile, non è una mera esigenza filosofica, ma che il presentimento almeno di essa v'è in qualunque uomo, per quanto abbrutito.

sce la legge della sua cattiva volontà come membro del mondo sensibile: l'autorità di essa, infatti, egli riconosce nell'atto in cui la trasgredisce. Il dovere morale è dunque il volere necessario appropriato a un membro del mondo intelligibile, e vien pensato come dovere solo in quanto egli insieme si considera come un membro del mondo sensibile.

D.) La libertà come postulato della ragione pratica.

18. — Tutti gli uomini si concepiscono liberi nella volontà. Di qui vengono tratti i giudizi sulle azioni come avrebbero dovuto essere, anche se così non sono state.

19. — Ma questa libertà non è un concetto sperimentale e non può esserlo, perchè resta intatta quand'anche l'esperienza mostra l'opposto di quelle esigenze che, sotto il presupposto del concetto della libertà, sono rappresentate come necessarie.

---

18. — Posta la libertà, si deducono « tutti i giudizi sulle azioni come avrebbero dovuto essere » anche se di fatto sono state diverse da quella norma. Infatti, la necessità che la causalità libera porta con sè non è una necessità fatale di natura, ma un dovere che, di fatto, può essere trasgredito, ma che, se trasgredito, porta con sè delle sanzioni morali. Così noi diciamo, che perchè libero, l'uomo è responsabile dei suoi atti; il non fare ciò ch'egli deve fare è per lui colpa, ecc. Il dovere rappresenta così un criterio ideale per giudicare le azioni umane; esso eleva, al disopra del *fatto*, cioè dell'azione nella sua realtà empirica, la considerazione del valore.

19. — In questo numero è, in parte sottintesa e in parte espressa, l'obiezione più grave che possa esser fatta al concetto della libertà, testè formulato. Noi abbiamo visto che la

20. — D'altra parte, è egualmente necessario che tutto ciò che accade sia immancabilmente determinate da leggi naturali, e tale necessità di natura non è, neppur essa, un concetto sperimentale, perchè porta con sè il concetto della necessità, cioè una conoscenza *a priori*. Ma questo concetto di una natura vien confermato dall'esperienza, e deve inevitabilmente essere presupposto, se l'esperienza, cioè la conoscenza ben connessa secondo leggi universali degli oggetti sensibili, dev'esser possibile. Perciò, mentre la libertà è solo un'*idea della ragione*, la cui realtà oggettiva è in sè dubbia, la natura è un *concetto dell'intelletto*, che dimostra, e deve necessariamente dimostrare la propria realtà con esempi dell'esperienza.

---

libertà appartiene al dominio del mondo intelligibile, cioè della realtà in sè. Ma non avevamo già spiegato che della realtà in sè non si dà conoscenza perchè la sola conoscenza possibile è quella dei fenomeni, che cadono sotto i nostri sensi, e cioè sono i soli oggetti di un'esperienza possibile? Chi ci autorizza allora a dire che la realtà in sè si regge sul principio della libertà?

In questo numero, Kant si limita a mostrare che il concetto della libertà non è un concetto sperimentale; ma invece di ricorrere alla ragione perentoria a cui abbiamo accennato (e che ritroveremo in seguito), ricorre a una ragione secondaria, ma non meno conclusiva: che cioè la libertà non può essere sperimentata, perchè essa è appunto ciò che, nell'esperienza, non cade sotto i nostri sensi. Così quando un'uomo trasgredisce il suo dovere, noi riaffermiamo la sua libertà (come responsabilità o colpa della trasgressione), cioè conserviamo intatto il concetto della libertà, mentre l'esperienza sembrerebbe smentirlo.

20. — Ma se la libertà non è un concetto sperimentale, è poi sperimentale il concetto della necessità di natura? Neppur esso. Noi sappiamo infatti che il concetto della concate-

21. — Sorge di qui una dialettica della ragione, perchè, in riferimento alla volontà, la libertà che le si attribuisce sembra in contradizizone con la necessità naturale, e la ragione, posta a questo bivio, trova dal punto di vista speculativo la via della necessità naturale più spianata e meglio usabile di quella della libertà; dal punto di vista pratico, invece, vede che il sentiero della libertà è l'unico in cui è possibile far uso della propria ragione nell'agire e nel non agire: sì che è ugualmente impossibile alla più sottile filosofia e alla ragione comune escludere la libertà con sofismi. La ragione deve dunque ben presupporre che nessuna contraddizione vera esista tra libertà e necessità naturale delle stesse azioni umane, perchè non può rinunziare nè al concetto della natura, nè a quello della libertà.

---

nazione causale necessaria dei fenomeni è una forma dell'intelletto, che s'imprime sul contenuto della sensibilità, e, come forma, è *a priori*, cioè presupposto dell'esperienza, non un risultato di essa.

Ma se la libertà e la necessità hanno questo in comune, che nè l'una nè l'altra derivano dall'esperienza, hanno poi questo di diverso: che la necessità, come forma dell'intelletto, inerisce al contenuto sensibile dei fenomeni ed ha pertanto nell'esperienza la sua conferma e la sua giustificazione; mentre la libertà, come pura idea della ragione, sopraordinata al mondo dei fenomeni, non ha e non può avere questo controllo sperimentale. Quindi noi possiamo conoscere che cosa sia la necessità, ma non già che cosa sia la libertà; essa è, dal punto di vista della conoscenza, un concetto dubbio. Si confronti il n. 12 di questa Sezione, dove son posti in raffronto l'intelletto e la ragione, da cui procedono, rispettivamente la necessità naturale e la libertà.

21 e segg. — Poichè dunque l'idea della necessità e quella della libertà non si pongono sullo stesso piano, ma l'una ci porta per una strada più larga e spianata, ma più bassa (la

22. — Sarebbe impossibile sottrarsi a questa contraddizione se il soggetto, che si crede libero, si pensasse tale nello stesso senso o nello stesso rapporto con cui si suppone, circa le medesime azioni, come soggetto alla legge di natura. Perciò è un compito che la filosofia speculativa non può mettere da parte quello di mostrare almeno che l'illusorietà della contraddizione sta in ciò, che noi pensiamo l'uomo in tutt'altro senso e sotto tutt'altro rapporto quando lo chiamiamo libero e quando lo consideriamo, come parte della natura, sottoposto alle leggi di essa; e che i due rapporti non solo possono star bene insieme, ma debbono essere pensati come necessariamente uniti nello stesso soggetto. Altrimenti non si potrebbe dar conto perchè mai noi dovremmo sovraccaricare la ragione di un'Idea che, sebbene si possa unire senza contraddizione con un'altra già dimostrata, pure si avvolge in un intrigo, dove la ragione, nel suo uso teoretico, viene a trovarsi in grande difficoltà. Ma questo dovere incombe alla filosofia speculativa, sol perchè possa lasciare libero campo alla filosofia pratica.

---

via dei fenomeni); l'altra per un sentiero più stretto e scosceso, ma più alto (la via della realtà in sè), la ragione umana è posta in un grave ed intimo conflitto. Infatti, come ragione teoretica, conoscitiva, essa deve riconoscere che la via della necessità naturale è l'unica accessibile alla conoscenza; ma, come ragion pratica, essa deve riconoscere che l'idea della libertà è l'unica che renda possibile l'adempimento della legge morale per mezzo del dovere.

Da questo conflitto non è possibile uscire con la dimostrazione perentoria dell'esistenza della libertà, che la giustifichi, nel suo campo proprio, allo stesso titolo con cui si giustifica la necessità naturale nella sfera dei fenomeni. Tutto ciò che la ragione può fare è: come ragione teoretica, specu-

23. — La pretesa legittima che anche la comune ragione umana ha alla libertà del volere, si fonda sulla coscienza e sul presupposto accordato dell'indipendenza della ragione da cause determinanti di valore meramente soggettivo, che nel loro complesso formano ciò che appartiene alla mera sensazione, e che pertanto cade sotto la generale denominazione di sensibilità. L'uomo, che in tal modo si considera come intelligenza, cioè come una volontà dotata di causalità, si pone con ciò in un altro ordine di cose e in un rapporto di tutt'altra specie con le ragioni determinanti, che non quando si percepisce come un fenomeno nel mondo sensibile (ciò che pur è), e sottopone la sua causalità, secondo un'esterna determinazione, alle leggi naturali.

24. — Presto egli si convince che l'una e l'altra possono, anzi debbono coesistere. Infatti non c'è la minima contraddizione nel pensare che una cosa come fenomeno (cioè in quanto appartiene al mondo dei sensi) sia soggetta ad alcune leggi, da cui essa stessa è esente come cosa o essere in sè. E che egli

---

lativa, può dimostrare (e in effetto ha dimostrato) che non v'è contraddizione logica tra la necessità e la libertà, perchè l'una e l'altra non si riferiscono allo stesso soggetto sotto lo stesso titolo. La conclusione della ragione speculativa è, dunque, che la libertà *può* esistere. Posta questa possibilità (e null'altro che questa, altrimenti essa esorbiterebbe dai limiti della conoscenza) la ragione speculativa non ha che da lasciare libero campo alla ragion pratica, la quale conferma quella possibilità, dicendo che la libertà *deve esistere*, perchè senza di essa la moralità sarebbe annullata. In ultima istanza, dunque, di fondamento della libertà è un fondamento pratico, non intellettuale.

debba rappresentare e pensare sè medesimo da questo duplice punto di vista, è cosa che si fonda, per ciò che riguarda il primo punto, sulla coscienza di sè come oggetto influenzato dalla sensibilità, e per ciò che riguarda il secondo, sulla coscienza di sè come intelligenza, cioè come indipendente, nell'uso della ragione, dalle impressioni sensibili.

25. — Pertanto, la ragion pratica, col pensarsi in un mondo intelligibile, non trascende i propri confini; li trascenderebbe solo se volesse vedersi e sentirsi in esso. Quel pensarsi infatti ha un valore solo negativo, in riferimento al mondo sensibile, che non dà alla ragione, nella determinazione del volere, nessuna legge; ed ha un valore positivo solo in ciò, che quella libertà, come determinazione negativa, è legata con un potere (positivo) e cioè con una causalità della ragione, che noi chiamiamo volontà, e che consiste nell'agire in modo che il principio delle azioni sia conforme alla proprietà essenziale di una causa razionale, cioè alla condizione della validità universale della massima, intesa come legge.

26. — Ma la ragione sorpasserebbe i suoi confini se intraprendesse di spiegarsi come la pura ragione

---

25-26. — Coi chiarimenti dati nei numeri precedenti, è superata la difficoltà esposta nella nota al num. 19. Noi dicevamo: affermare che la libertà è la legge del mondo intelligibile, non significa aver già una conoscenza di questo mondo, che invece dovrebb'esserci preclusa? Ora Kant ha mostrato che effettivamente noi non superiamo i limiti della conoscenza, perchè la ragione non pretende darci una nozione positiva del mondo intelligibile, ma si ferma al limitare di esso con una nozione del tutto negativa: che v'è un

possa esser pratica, ciò che sarebbe tutt'uno col problema di spiegare come la libertà sia possibile.

Infatti, noi non possiamo spiegare se non ciò che possiamo ricondurre a una legge, il cui oggetto può esser dato in una possibile esperienza. Invece la libertà è una pura idea, la cui realtà oggettiva non può esser mostrata secondo leggi di natura, quindi neppure in una possibile esperienza. Essa pertanto, poichè non può esserle mai sottoposto un esempio secondo qualche analogia, non può mai essere concepita, o anche soltanto intuita. Essa vale solo come postulato necessario della ragione per un essere che crede di aver coscienza di una volontà, cioè di un potere diverso dalla mera facoltà di desiderare (o, in altri termini, di determinarsi all'azione come intelligenza, secondo le leggi della ragione, indipendentemente dagl'istinti naturali). Ma, dove cessa la determinazione secondo leggi naturali, là cessa anche

---

limite del mondo sensibile, il quale è nel tempo stesso un limite alla validità del principio della necessità naturale. Ma la determinazione negativa della libertà implica, nell'atto stesso, una determinazione più positiva, per le ragioni addotte nel n. 2 e che qui Kant ripete. In effetti, tracciare un limite significa inevitabilmente sorpassarlo. Tuttavia, la ragione non lo supera col trasferirsi al di là di esso (nella sfera dell'intelligibile), ma resta sempre al di qua e si accontenta di segnalare *che* (non *come*) la libertà è possibile. Quindi l'esistenza della libertà resta qualcosa d'indimostrato e d'indimostrabile; il fondamento di essa è, come si è detto, esclusivamente pratico. La libertà, in conclusione, è un *postulato*, intendendo questo termine nel senso che vi danno i matematici, cioè d' una verità che non può essere dimostrata, ma che dev'essere necessariamente posta, come fondamento e premessa di una dimostrazione.

ogni spiegazione, e non resta più che l' autodifesa: cioè la confutazione delle obbiezioni di coloro che, pretendendo di avere intuito più profondamente la essenza delle cose, ritengono la libertà impossibile. Ad essi si può soltanto mostrare che la contraddizione che pretendono di avere scoperta consiste solo in ciò: che, poichè essi, per rendere valida la legge di natura in rapporto alle azioni umane, hanno dovuto necessariamente considerare l'uomo come fenomeno. ora che invece si richiede loro di considerarlo, in quanto intelligenza, come cosa in sè, continuano a considerarlo come fenomeno.

Conclusione

Il lettore che ha seguito tutte le tappe del cammino percorso da Kant, dalla legge morale alla libertà, può forse dubitare che Kant abbia pienamente risolto il problema che s'era proposto fin dall'inizio: com'è possibile l'imperativo categorico? Kant infatti non dimostra la libertà, ma ne fa un postulato indimostrabile della ragion pratica; quindi tutta la catena delle sue deduzioni resta sospesa a un principio che il pensiero non può giustificare e possedere compiutamente. Non v'è qui l'appiglio a uno scetticismo almeno parziale?

Chi giudicasse così, mostrerebbe di non intendere che, al di sopra di una giustificazione formale e logica di un principio, c'è una giustificazione più intrinseca, che si dà col fatto stesso che quel principio si afferma con una necessità propria ed autonoma, vincendo tutte le difficoltà che da un punto di vista meramente intellettualistico gli si ergevano di fronte.

In effetti, in che senso Kant non ha risoluto il problema della libertà? Nella *Critica della ragion pura* egli era giunto a una specie di equilibrio tra il mondo dello spirito e della natura. Questi due mondi s'incontravano nella scienza naturale, elevata al grado di conoscenza per autonomasia e destinata a far legge sopra ogni altra forma di conoscenza. E poichè,

di fronte alla causalità meccanica del naturalismo, la libertà dello spirito non aveva alcun modo di farsi valere, Kant si credeva in diritto di escluderla dal novero delle conoscenze possibili.

Ma erano proprio queste, agli occhi stessi di Kant, le conclusioni ultime della *Critica?* Per rispondere, basta riflettere un momento che la giustificazione ch'egli dava della scienza della natura non scaturiva dalla scienza stessa (quasi ch'egli fosse stato un filosofo naturalista), ma da una scienza superiore, e per l'appunto dalla *Critica,* e che pertanto questa e non la scienza naturale veniva in realtà a costituire la forma più elevata della conoscenza.

Se egli fosse stato un filosofo naturalista, avrebbe avuto il diritto di dire che il principio della causalità fenomenica è la massima legge della realtà e che di fronte ad esso nessuna libertà umana si giustifica; egli invece non si fermava al puro testo della scienza ma guardava al di là, anzi più addentro, in quel mondo interiore dello spirito dove la scienza si crea e si organizza. E qui gli si rivelava l'eccellenza del soggetto sull'oggetto, della forma sul contenuto, dell'apriori sull'aposteriori; qui tutto il sistema della scienza gli appariva nell'atto di scaturire dalla spontaneità della vita dello spirito. Pertanto, la stessa necessità delle leggi di natura, lungi dall'essere qualcosa d'imposto allo spirito dall'esterno, era qualcosa che lo spirito stesso poneva con un'attività autonoma. Kant scopriva la fonte della legge nella libertà.

Queste conclusioni erano nondimeno tutt'altro che esplicite nella *Critica della Ragion pura.* Anzi, secondo il risultato apparente di essa, Kant appariva prigioniero della sua stessa opera. Dopo di aver da-

to un creatore alla scienza, egli pretendeva d'impor-re le leggi della creatura al creatore che le aveva det-tato; dopo di aver mostrato come la natura graviti intorno allo spirito (secondo la celebre analogia co-pernicana), egli voleva ancora una volta far gravita-re lo spirito intorno alla natura. V'è così una conclu-sione apparente della *Critica della ragion pura* che contraddice a tutto il significato dell'opera stessa del-la *Critica*.

Ora, il massimo pregio della filosofia morale di Kant sta in ciò, che, pur accettando quella conclusione, essa ci porta molto più innanzi, in quel mondo dello spirito che pareva precluso. Con l'idea di un'attività spontanea ed autonoma del soggetto morale, Kant ci dà l'intuizione di un nuovo protagonista, di una nuo-va legge, di un nuovo destino delle cose umane; ma la visione è offuscata da una falsa prevenzione sulla capacità e sui limiti della ragione teoretica, ed è ac-colta e confermata solo per via mediata e indiretta, come un postulato autonomo della ragion pratica, cioè come un'esigenza propria della volontà, al di sopra dei limiti della conoscenza. In questo senso, Kant afferma un *primato* della ragion pratica sulla ragione teoretica, dove l'idea del primato non esprime ancora in tutta la potenza la superiorità del mondo dello spi-rito umano rispetto al mondo della natura che forma oggetto della scienza, ma soltanto una specie di com-penso che la volontà si attribuisce, per sanare l'insuf-ficienza della giustificazione teoretica dei principi morali. In altri termini, se la ragione teoretica e la ragion pratica fossero sullo stesso piano, allora tra l'una che dubita che la libertà sia possibile e l'altra che l'afferma come necessaria ai fini della moralità

mancherebbe una decisione finale; mentre il primato della ragion pratica compensa questa incertezza, subordinando il pensiero alle esigenze dell'azione.

Ma noi che, possedendo tutto lo svolgimento storico della filosofia kantiana, siamo in grado d'intendere più veracemente le conclusioni della *Critica*, possiamo attribuire al concetto di quel primato tutto il suo valore, spiegandolo come un primato dello spirito (che ha per sua legge l'autonomia) sulla natura (che si regge sulla causalità meccanica). Per noi infatti i risultati della *Critica della ragion pura* non costituiscono un impedimento alla piena efficacia della legge morale, come Kant immaginava, per il fatto stesso che non vediamo nella causalità naturale un limite esterno alla ragione, ma vediamo in essa l'opera della ragione, e quindi il frutto dell'autonomia dello spirito. Così la scienza scaturisce da quella stessa autonomia del soggetto che è la fonte della moralità; e in ultima istanza l'autonomia, lungi dal formare la legge particolare (e teoricamente inesplicabile) della ragion pratica, costituisce la legge di tutte le attività razionali dello spirito, in antitesi con l'eteronomia che regge il mondo della natura. (1).

---

(1) Per non sovraccaricare il testo di troppe nozioni, ci contentiamo di avvertire in nota che il rapporto tra spirito e natura che così si costituisce non è quello di due entità diverse ed ostili: per natura non s'intende un ente metafisico, ma l'oggetto delle scienze naturali, cioè quell'organizzazione dei fenomeni che si forma intorno alle categorie dell'intelletto. Quindi il rapporto natura-spirito non è altro che il rapporto tra creatura e creatore, tra il prodotto di un'attività e l'attività stessa. La legge della causalità meccanica regge i fenomeni come oggetti di conoscenza. Ma la conoscenza, come attività dello spirito, non è spiegabile col meccanismo naturale (ch'è il suo prodotto); si spiega invece — come Kant ha mostrato nella 1ª *Critica* — col principio dell'autonomia.

Da questo punto di vista, l'importanza della *Critica della ragion pratica* consiste non soltanto nell'aver sottratto la moralità dalla soggezione alle leggi che reggono il mondo fenomenico, ma anche nell'avere, per mezzo di essa, iniziato il riscatto di tutta la vita spirituale dalla passività e dal meccanismo della natura.

Coi chiarimenti che precedono, noi possiamo, nel rimeditare il testo kantiano già studiato, liberarlo mentalmente dai molti inceppi intellettualistici che attenuano la forza delle argomentazioni a favore dell'autonomia della coscienza morale. C'è in esse un valore dimostrativo oltre che pratico: l'idea della libertà è più che un mero postulato su cui la ragione teoretica non può nulla affermare o negare; essa è alla fonte stessa dell'attività della ragione e circola attraverso tutto il sistema della critica, della conoscenza non meno che della moralità. Il principale argomento, addotto da Kant per dimostrare l'impossibilità di darne una giustificazione teoretica, consiste in ciò che, per conoscere se l'uomo è effettivamente libero, noi dovremmo poterlo isolare da ogni rapporto con gli oggetti e considerare in sè stesso come pura soggettività: ciò ch'è impossibile, perchè significa volere indagare, per mezzo della conoscenza, quel che, per definizione, è fuori del rapporto conoscitivo. Ora, se questo argomento avesse un valore perentorio, esso varrebbe non soltanto contro la libertà, ma, in generale, contro tutto il procedimento della *Critica*.

Non pretende infatti la *Critica* risalire alla fonte della conoscenza, a quell' unità sintetica originaria da cui germinano il soggetto e l'oggetto? Certamente,

questi due termini del rapporto conoscitivo non si possono trascendere in atto, nell'esperienza empirica; ma la *Critica* kantiana ci ha insegnato che essi si possono idealmente, mentalmente trascendere, in una ricerca che tende a spiegare in che modo l'esperienza stessa si costituisce e si organizza.

Ora la dimostrazione della libertà che Kant ci ha dato nella *Critica della ragion pratica* ha un valore non diverso e non minore di quella che, nella *Critica della ragion pura,* è servita a fondare il concetto della esperienza naturale. La presunta impossibilità di dimostrare l'esistenza della libertà sarebbe fondata se Kant avesse voluto isolare l'uomo dal mondo e attribuirgli una libertà metafisica fuori di ogni possibile esperienza. Ma la libertà di cui egli ci parla e che, sola, interessa la nostra coscienza morale, non è questo mero ente di ragione: essa è invece quel principio che sta a fondamento di ogni esperienza morale, cioè alla radice di ogni nostro rapporto coi nostri simili e col mondo della natura. Essa è tanto poco l'espressione della mera soggettività, disciolta da ogni vincolo con gli oggetti, che anzi è l'unità sintetica della soggettività e dell'oggettività, della spontaneità dell'individuo e della necessità oggettiva della legge. Come infatti abbiamo visto, la libertà per Kant è autonomia, cioè attività del soggetto che si oggettiva nella legge e che aderisce spontaneamente alla legge, in quanto riconosce in essa l'opera sua. Un tale concetto della libertà si sottrae evidentemente all'obiezione che Kant stesso ha formulato e che, giustissima in confronto di un concetto metafisico e dommatico della libertà, è inappropriata alla concezione kantiana

della libertà, che scaturisce dal procedimento stesso della *Critica*.

Questo valore sintetico della libertà risulta in tutta la sua pienezza se esaminiamo i caratteri delle due etiche che si fondano, rispettivamente, sui singoli termini della sintesi, disciolti dal nesso comune. Sull'astratto soggettivismo si fonda il sistema della libertà individualistica, come una mera facoltà od arbitrio dell'uomo, sciolto da ogni subordinazione a una norma superiore, che temperi e freni il suo egoismo. E' la concezione libertaria della Rivoluzione, che culmina in una dichiarazione di diritti, senza una reciprocità di doveri, perchè nulla essa riconosce che sia superiore all'individuo.

Ma la Rivoluzione stessa fa giustizia di questa libertà senza freno, che incorona il capriccio e l'arbitrio, e che si rivela capace di distruggere, ma non di ricostruire. E, come suole avvenire nell'ordine delle cose umane, che il fallimento di un principio suscita per contraccolpo il principio opposto, così l'astratta concezione libertaria ha coi suoi eccessi richiamato alla vita la concezione autoritaria della controrivoluzione, che nega ogni libertà e ogni diritto dell'individuo, esigendone la passiva subordinazione a un sistema di norme oggettive e intangibili.

Nondimeno, le tesi libertarie ed autoritarie sono opposte in tutto fuor che in questo, che rappresentano egualmente una mutilazione dello spirito umano, le une negando quei valori universali che sorpassano il mero egoismo, le altre degradando questi stessi valori a mezzi di esterna coercizione, e quindi soffocando la personalità e la dignità umana. Quelle creano degli anarchi, queste dei servi.

Ora, la concezione kantiana della libertà, come sintesi dei due termini opposti, eliminando ciò che v'è di unilaterale e di falso in ciascuno di essi, preso isolatamente dall'altro, sottrae l'uomo alla loro rovinosa alternativa. Per Kant la libertà non è, come nella tesi libertaria, negatrice di ogni autorità e di ogni legge, ma si afferma nel riconoscimento della legge morale. Libero non è chi può ciò che vuole, ma chi vuole ciò che deve: all'idea del diritto subentra, dunque, quella del dovere. Ma se, per questo riguardo, la tesi kantiana collima con quella dell'autoritarismo, ne diverge poi profondamente, perchè intende la subordinazione alla legge non come una passiva soggezione a un'autorità estranea, ma come adesione spontanea a una norma che scaturisce dallo spirito stesso dell'uomo. La concezione kantiana così ci riconduce nell'intimità della coscienza umana, dove si accentrano in un comune foco il soggetto e l'oggetto, il diritto e il dovere, la spontaneità e la coazione, l'astratta libertà e l'astratta autorità; e dove ciascun termine dell'opposizione si giustifica per mezzo dell'altro e s'invera nell'altro. E' qui la ragione dell'inesauribile fecondità della sintesi a priori.

E' stato giustamente detto che l'etica del dovere ha formato o temprato il carattere del popolo germanico nel secolo XIX. Un'efficacia molto mediata e indiretta essa ha avuto anche su di noi, attraverso l'insegnamento del Mazzini. Ma in generale la mentalità latina, imbevuta di naturalismo, di empirismo e di razionalismo illuministico, ha ritenuto sempre eccessivo il rigorismo kantiano, che non indulge in alcun modo alla sensibilità e al sentimento, e concepisce, co-

me unica forza direttiva della vita pratica, la ragione. Certamente la morale di Kant è una morale austera, che rifugge dai compromessi e dai mezzi termini che sono nel gusto dei popoli latini; però non bisogna immaginare che essa pretenda « convellere » la natura umana, facendo dell'uomo un ente di ragione, insensibile e apatico. Kant non vuole sopprimere (e sarebbe impresa possibile ?) la vita sensibile e passionale, ma la riconosce come un dato di fatto indubitabile, come un contenuto empirico che ha bisogno di una forma che lo domini e lo indirizzi. E tra la pura legge di ragione e la sensibilità egli pone il *dovere, l'imperativo,* come mediatore dei due mondi, cioè come mezzo per riscattare e purificare la più bassa natura umana.

Invocare la nota del sentimento, del cuore, contro l'etica kantiana, significa ignorare i più elementari caratteri della moralità. Questa invocazione è stata fatta spesso, in forma di contrapposizione tra l'etica del Vangelo, fondata sull'amore e l'etica del dovere. Ma è proprio l'amore come mera passionalità sentimentale quello di cui parla il Vangelo ? Ed è un amore che nasce e si propaga per le vie proprie del sentimento ? Basti ricordare : ama Dio, ama il prossimo come te stesso : non ritroviamo qui l'imperativo, il comandamento della ragione ? E l'amore così comandato non è un qualunque amore : è l'amore di Dio come creatore, l'amore del prossimo come fratello, cioè nel riconoscimento di una comune filiazione da Dio. Si tratta qui di un amore razionale, cioè di un contenuto sentimentale in cui è impressa la forma superiore della razionalità, della legge.

A torto quindi si vuol contrapporre la legge del-

l'amore a quella del dovere. La filosofia kantiana rampolla anch'essa dalla fonte del Cristianesimo e, se il contenuto sentimentale vi è meno visibile che nella fonte, ciò dipende dal fatto che essa non vuol essere un testo di moralità pratica, ma di dottrina critica, e che, come tale, prende in esame la pura forma della moralità, in cui risiede la ragione permanente del suo valore obbligatorio, e prescinde dal contenuto, che è un dato variabile dell'esperienza psicologica e storica.

Che cosa gli uomini chiamano amore, lealtà, rettitudine, onestà, virtù, santità? Sono elementi variabili, perchè dipendenti dalla particolare concezione che gli uomini hanno della vita e dei rapporti umani. Bisognerà allora ammettere che anche la moralità sia qualcosa di variabile, come il prodotto di una tacita convenzione sociale? Kant ha fatto anticipatamente giustizia di questo volgare sociologismo, spiegando che c'è qualcosa di permanente ed eterno nel continuo mutare e rinnovarsi dei costumi morali dell'umanità, ed è la forma stessa dell'obbligatorietà categorica, che crea la subordinazione spontanea dell'individuo alla sua legge, come un vincolo morale distinto da ogni altra specie di vincolo. Il vero significato del formalismo kantiano non sta (eppure è stato detto!) nell'affermazione di una forma vuotata di ogni contenuto, ma nella scoperta della fonte perenne della moralità, che alimenta i costumi morali dei popoli nel loro divenire storico, restando essa stessa immune da ogni mutamento.

INDICE